4 DE KUNST VAN HET AFHAKEN

PRIMITIEVE OVERVLOED



Na links de anarchie

BOB BLACK

PRIMITIEVE OVERVLOED

Na links de anarchie

BOB BLACK

Gezuiverd van de laatste spoortjes linkse ideologie,
zal anarchie
- anarchisme minus marxisme -
de vrijheid krijgen,
beter te worden
in wat het is.

INHOUD

Noot van de vertalers
Op sommige plaatsen hebben we voor de duidelijkheid Bob Blacks teksten voorzien van voetnoten, gemerkt met *

VOORWOORD

Er zijn maar weinig na-oorlogse marginale essays die, wereldwijd, zo'n grote invloed hebben uitgeoefend op subculturen, sociale bewegingen en underground-tijdschriften als *De Afschaffing van Werk*. Sinds zijn verschijnen in 1986 werd het opstel in minstens acht talen vertaald en in vele landen gepubliceerd. De eerste vertaling was een Servische en verscheen in het Joegoslavië van voor de val van de Berlijnse Muur. In Nederland en Belgie verscheen 'De Afschaffing' in heterodoxe tijdschriften als *Voorheen de Paardenkennelbode*, *Buiten de Orde* en *Perspectief*, maar ook in het groen-alternatieve magazine *Ode. Kroniek van de Onderstroom*. Dit essay dankt zijn faam vooral aan de rigoreuze breuk die de auteur, de Amerikaanse jurist en publicist Bob Black, forceert met zowel het rechtse als linkse politieke gedachtengoed. Beide stromingen verheerlijken arbeid immers als een sacrament: "Alle ideologen zeuren eindeloos door over lonen, uren, arbeidsvoorwaarden, uitbuiting, productiviteit en winst. Ze praten over alles, behalve over werk zelf. Werk is de bron van bijna alle ellende in de wereld". De werkvloer is niet alleen het centrum van permanente, alledaagse subordinatie - werk genereert tevens schaarste, uitsluiting, werkloosheid, arbeidsongeschiktheid, ecologische vernietiging, hart en vaatziekten en miljoenen verkeersdoden. Black is niet geinteresseerd in de perspectieven van het Poldermodel (het rechtse scenario) of in reorganisaties van de produktieverhoudingen (het linkse scenario), maar opteert voor de afschaffing van werk: "Niemand zou ooit moeten werken", luidt de openingszin van 'De Afschaffing'.

In deze periode van massale werkloosheid, Melkertbanen, afnemende arbeidsvreugde, opgeschroefd werktempo en natuurvernietiging lijkt het zinvol ons opnieuw te buigen over een fenomeen dat zelden of nooit voorwerp is van kritiek: werk. In haar serie De Kunst van het Afhaken wil uitgeverij Baal-Produkties te Sittard contemporaine, maatschappelijke vraagstukken op een radicaal andere wijze aan de orde stellen. Het is dan ook verheugend dat Baal met *Primitieve Overvloed* een eerste Nederlandstalige introductie biedt tot de denkwereld van Bob Black. Alhoewel het overgrote deel van Blacks essays (gebundeld in de boeken The *Abolition of Work and Other Essays*, *Friendly Fire* en *Beneath The Underground*) aandacht schenkt aan het wel en wee van de Noordamerikaanse sub- en drop-out-culturen, is een kleiner gedeelte gericht op het verschijnsel werk. In de nu voor u liggende bundel heeft

Baal de belangrijkste opstellen over dit thema bijeengebracht. Behalve 'De Afschaffing van Werk' behandelt *Primitieve Overvloed* tevens antropologische achtergronden (Marshall Sahlins en Richard Borshay Lee), een historische kijk op de werkstaking (William Benbow) en een kritiek op de steeds luider gehoorde roep om 'het einde van het werk' (Jeremy Rifkin). Rifkins opvattingen maken vandaag onder meer furore in de denktank van het neo-liberale, paarse bewind.
Bovendien heeft Baal besloten de bundel te voorzien van een langer essay: 'Na Links de Anarchie'. Ondanks het gegeven dat deze tekst een interne polemiek tussen twee auteurs lijkt te verwoorden, heeft het opstel een veel grotere reikwijdte, namelijk het verlaten van het traditionele, linkse gedachtengoed en het leggen van nieuwe accenten.
Behalve essayist, is Black tevens anarchist in hart en nieren, maar heeft hij geen al te hoge dunk van de meeste anarchisten. In enkele essays en zijn boek *Beneath the Underground* doet hij met messcherpe pen verslag van zijn ervaringen in het anarchistische milieu. Doordat hij er niet voor terugschrikt mensen persoonlijk aan te vallen en hen te kleineren door een soms twijfelachtige eruditie, heeft hij een hoop vijanden gemaakt. Toch is het hem zelden om de personen zelf te doen. Het anarchisme is als filosofie rijk in potentie en kan een inspirerende kritiek bieden op de huidige sociale orde. Dat anarchisten die anti-autoritaire potentie tot op de dag van vandaag nauwelijks waar hebben kunnen maken is een ander verhaal. Zo stelt hij in 'Anarchisme & andere belemmeringen voor anarchie' dat anarchisten hiervan zelf wellicht een belangrijke oorzaak zijn. "Als ze kunnen kiezen tussen de eigen subcultuur en ideologie en een wereld van staatloze vrijheid kiezen de meeste waarschijnlijk voor het eerste". Black is geen voorstander van geïsoleerde, anarchistische subculturen, maar wil aansluiten bij anti-autoritaire opvattingen en handelingen die alle mensen herkennen. Ook wil hij geen nieuwe of opgepoetste ideologie formuleren - voor ideologieën is bij Black geen plaats.
In de polemiek *Na Links de Anarchie* (dit jaar verschenen in een nieuwe reeks van Columbia Alternative Library-Press) komt hij tot een fundamentele conclusie: "Anarchisten zijn altijd gefixeerd geweest op het marxisme als de grote rivaal, en ze hebben ook altijd met de marxisten gewedijverd op hun - de linkse - voorwaarden. Zodoende hebben anarchisten altijd verloren". Het anarchisme moet zich dan ook zo snel mogelijk ontdoen van de laatste restjes links gedachtengoed. Op het eerste gezicht is 'Na Links de Anarchie' een grote aanval op de persoon Murray Bookchin - een van de grondleggers van de sociale ecologie en een belangrijke bron

van inspiratie voor hedendaagse groene partijen. Vooral zijn veelgeprezen bundel *Post Scarcity Anarchism* (1971) bracht veel Europese en Amerikaanse anarchisten nader tot het groene, sociaal-ecologische denken. Maar Bookchin was daarmee nog niet tevreden.
Zoals Jason McQuinn - drijvende kracht achter de *Alternative Press Review* en CAL-Press - in zijn voorwoord bij de Amerikaanse uitgave opmerkt: Bookchin is nooit tevreden geweest met het construeren van een ideologie die kon wedijveren met alle andere en nog radicaler was. Zijn droom is altijd geweest, de voorman te zijn van een hechte, linkse, radicaal-ecologische beweging die serieus het gevecht zou kunnen aangaan met de heersende krachten. Echter, vanaf de journalistieke Anarchos-groep in het New York van de jaren '60 tot het recente Left Green Network binnen de Groenen, hebben zijn pogingen om zo'n groepering te vormen nooit veel succes gehad. Groenen en anarchisten lazen Bookchin weliswaar, maar zij hadden ook belangstelling voor andere denkers - Bookchin was voor hen een van de vele inspiratiebronnen.
Op zoek naar wie verantwoordelijk zou kunnen zijn voor zijn levenslange frustratie wijst Bookchin in een van zijn recentere boeken, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism* (1996), met beschuldigende vinger naar een boosaardige, anti-socialistische samenzwering die telkens weer zijn levensdroom ondermijnt: het angstaanjagend spook van het 'leefstijl-anarchisme.' Volgens Bookchin is leefstijl-anarchisme een moderne uiting van de individueel-anarchistische stromingen die altijd al de eigenlijke anarchistische wereldbeweging hebben dwarsgezeten. Dat die anarchistische wereldbeweging altijd meer weg heeft gehad van een veelvormig, opstandig milieu dat zowel anarcho-syndicalisten, communisten en futuristen herbergde als anarchistische feministes, groenen, primitivisten, punks en anarcho-situationisten, interesseert hem niet. Dat leefstijl-anarchisme gewoon een non-begrip is interesseert hem ook niet. Wat telt is, vervolgt McQuinn, dat hij er nu eindelijk in geslaagd is het anti-organisatorisch complot dat hem tegenwerkt een naam te geven. Hoewel Black door Bookchin nergens wordt genoemd, wordt het uit de inhoud van het boek duidelijk dat hij wel onderdeel is van dat virtuele complot waar, in ecologische en anti-autoritaire kringen gewaardeerde, auteurs als George Bradford, John Zerzan, Hakim Bey en L. Susan Brown deel van uitmaken.
Omdat niemand vooralsnog de degens opnam en Black wilde voorkomen dat er nog meer nutteloze polemieken zouden volgen, besloot hij tot een definitieve schoonmaak. Bookchin krijgt er in een bikkelhard, maar vermakelijk proza flink van langs. Tegelijk met Bookchin verdwijnen tevens

onbruikbare en afgesleten restanten van het linkse gedachtengoed in de prullenbak. Wat overblijft is een anti-autoritair potentieel waarmee niet alleen anarchisten, maar in feite iedereen die wil meedenken over de voortgang van onze samenleving, de volgende eeuw mee aan de slag kan. 'Na Links de Anarchie' is een polemiek die iedere wereldverbeteraar, idealist, activist en natuurliefhebber tot nadenken moet stemmen. Het opstel getuigt tevens van een bekommernis met het lot van gedesillusioneerden, uitgestotenen, werklozen, armen, zieken en andere slachtoffers van de mondiale wedijver tussen rechtse en linkse politieke systemen.

Baal-produkties heeft veel tijd en energie gestoken in de hier gepresenteerde essays. Het vertalen van Blacks stijl vergt de nodige aandacht. De vertalers - Paul Schaaps, Nigel Harle, Sahkra l'Assal, Bert Bultje en Sies van Raaij - zijn erin geslaagd zowel Blacks tomeloze arrogantie als diens ironische inslag ook in het Nederlands overeind te houden.

Primitieve Overvloed is een utopisch en hoopvol geschrift waarin wordt afgerekend met de mythe van het werk en het heersende fatalisme. Of zoals Black ergens opmerkt: "We zullen nooit weten waarom [prairie-indianen] die keuze hebben gemaakt [zij verruilden sedentaire landbouw voor een zwervend bestaan]. Smaakte bizon beter dan mais? Was jagen soms leuker dan ploegen? Was het misschien boeiender om geregeld van uitzicht te veranderen dan om voor eeuwig vastgeklonken te zitten in Modderinga-aan-de-Missouri? Wat het ook geweest moge zijn, het was een keus. En wellicht hebben ook wij een keus".

Freek Kallenberg
Siebe Thissen
najaar 1997

NUL-WERK

DE AFSCHAFFING VAN WERK

Niemand zou ooit moeten werken. Werk is de bron van bijna alle ellende in de wereld. Vrijwel ieder denkbaar kwaad wordt veroorzaakt door werken of door het feit dat we leven in een wereld die volledig is afgestemd op werk. Om een einde te maken aan al die ellende moeten we het kwaad met wortel en tak uitroeien door te stoppen met werken.

Dit betekent geenszins dat we niets meer moeten doen. Het betekent dat we een nieuwe manier van leven moeten creëren die gebaseerd is op spel, met andere woorden: we moeten een *ludieke* revolutie voeren. Met 'spel' bedoel ik ook feestelijkheid, creativiteit, gezelligheid, tafelen en misschien zelfs kunst. Spel betekent immers meer dan kinderspel, hoe waardevol dat op zich ook moge zijn. Ik roep op tot een collectief avontuur in algemeen plezier en vrijelijke, onderling afhankelijke uitbundigheid. Spel is namelijk niet iets passief.

Ongetwijfeld hebben wij allen veel meer vrije tijd voor pure luiheid en ontspanning nodig dan we nu hebben, ongeacht ons inkomen of beroep. Als we eenmaal bekomen zijn van de uitputting van het werken, willen de meeste mensen van alles doen. Oblomovisme en Stakhanovisme* zijn twee kanten van dezelfde, vervalste medaille.

Het ludieke leven is absoluut niet vergelijkbaar met de bestaande realiteit. Des te erger voor de 'realiteit', het zwarte gat dat de vitaliteit wegzuigt uit het weinige in ons leven dat het nog onderscheidt van louter overleven. Curieus genoeg of misschien juist niet zijn alle oude ideologieën conservatief omdat ze in werk geloven. Sommigen, zoals het marxisme en de meeste vormen van anarchisme, geloven des te vuriger in werk omdat ze in zo weinig anders geloven.

Progressieven zeggen dat we arbeidsdiscriminatie moeten afschaffen. Ik zeg dat we arbeid moeten afschaffen. Conservatieven steunen wetten voor recht op werk en de linkse partijen pleiten voor volledig werkgelegenheid. In navolging van Karl Marx' ontaardde schoonzoon Paul Lafargue steun ik het recht op luiheid. Net als de surrealisten alleen

* Oblomovisme: het gedrag van Oblomov, pathetische held uit Goncharov's gelijknamige novelle. Hij verkiest te mijmeren en te discussiëren over het universum, inclusief zijn eigen hachelijke situatie, in plaats van op een actieve manier zijn problemen aan te pakken en te participeren aan het leven.
Stakhanovisme: een beweging in de USSR die de bedoeling had hard werken en een maximale opbrengst aan te moedigen, hierbij het voorbeeld van Stakhanov volgend. Hij was een kompel in de jaren '30 - '40 die in hogere productiviteit haalde dan de norm en zo speciale privileges en beloningen verdiende.

maak ik geen grapje ben ik voor volledige werk*loos*heid. Trotskisten ageren voor de permanente revolutie. Ik ageer voor permanente pret
Hoewel alle ideologen een voorstander zijn van werk, weigeren ze dat expliciet te erkennen. Ze zullen daarentegen eindeloos doorgaan over lonen, werkuren, arbeidsvoorwaarden, uitbuiting, productiviteit en winsten. Ze willen over alles praten behalve over het systeem van het werk zelf.
Onder elkaar kibbelen deze experts slechts over details. Vakbonden en managers zijn het er over eens dat we onze tijd behoren te verkopen om te overleven, hoewel ze bekvechten over de prijs. Marxisten vinden dat we bevelen dienen te krijgen van bureaucraten. Libertariërs* vinden dat we gecommandeerd moeten worden door zakenlui. Feministen maakt het niet uit in welke vorm er bevolen wordt zolang de bazen maar vrouwen zijn.
Klaarblijkelijk hebben deze handelaars in ideologie ernstige meningsgeschillen over hoe ze de restjes van de macht moeten verdelen. Ze hebben echter geen enkel bezwaar tegen macht op zich en allemaal willen ze ons aan het werk houden.

Je kunt je afvragen of ik scherts of serieus ben. Ik scherts en ben tegelijk serieus. Ludiek zijn betekent niet hetzelfde als belachelijk zijn. Spel hoeft niet frivool te zijn, hoewel frivoliteit geen trivialiteit is; heel vaak zouden we frivoliteit serieus moeten nemen. Ik zou willen dat het leven een spel was, maar het is wel een spel met een hoge inzet. Daarom wil ik voluit spelen want het is voor menens.
Het alternatief voor werken is geen synoniem voor ledigheid. Ludiek zijn wil niet zeggen quaaludiek* zijn. Hoezeer ik het plezier van passiviteit ook koester, het is nooit zo bevredigend als de afwisseling tussen vrijetijdsbestedingen en andere geneugten. Ik pleit zeker ook niet voor de uitlaatklep van de 'vrije tijd' die men zichzelf oplegt. Vrije tijd is in die context nietwerk in het belang van werk. Het is de tijd die nodig is om bij te komen van het werken. 'Vrije tijd' is een krampachtige, doch hopeloze poging om het werk te vergeten. Veel mensen komen zo uitgeput van vakantie terug, dat ze ernaar verlangen weer aan het werk te kunnen gaan zodat ze uit kunnen rusten. Het grootste verschil tussen werk en vrije tijd is dat je voor werken tenminste betaald wordt voor je vervreemding en verzwakking.

---

* Libertarians worden door de auteur onderscheiden van liberalen en libertijnen. Bedoeld wordt de stroming van "een vrije geest op een vrije markt", zoals die vertegenwoordigd wordt door bijvoorbeeld de boeken van Ayn Rand.
* Quaaludiek: van quaalude, een verkoopsnaam voor het kalmerend- hypnotiserend- geneesmiddel Methaqualone. In Groot-Brittannië ook bekend onder de naam Mandrax.

Ik ben er niet op uit om definitiespelletjes te spelen met iemand. Als ik zeg dat ik werk wil afschaffen bedoel ik dat ook letterlijk zo. Maar ik moet misschien uitleggen wat ik precies bedoel door mijn begrippen op nietidiosyncratische* wijze te definiëren. In mijn minimumdefinitie beschouw ik werk als dwangarbeid, dat wil zeggen gedwongen productie. Beide elementen zijn essentieel. Werk is met politieke en economische middelen opgelegde productie, met behulp van de wortel of de stok (en de wortel is de stok in andere zin). Maar niet alle creatie is werk.
Werk wordt nooit zomaar verricht, het wordt verricht met het oog op een bepaald product of resultaat dat het de arbeider (of vaker, iemand anders) oplevert. Dit is inherent aan werk Het definiëren is het verachten. Gewoonlijk is werk nog erger dan we uit de definitie ervan kunnen afleiden.
Het is namelijk eigen aan werk dat het een dominerende rol speelt in vele samenlevingen. Bovendien worden alle ontwikkelde samenlevingen die in de greep zijn van werk geconfronteerd met nog andere, weinig aangename, kenmerken van werk. Dat geldt voor alle industriële samenlevingen of ze nu kapitalistisch of 'communistisch' zijn.
Doorgaans en dit geldt minder sterk in kapitalistische dan in 'communistische' landen, waar de staat praktisch de enige werkgever en iedereen werknemer is betekent werk werkgelegenheid, dat wil zeggen loonarbeid, hetgeen neerkomt op de verkoop van jezelf op afbetaling. Aldus werkt 95 % van de werkende Amerikanen voor iemand (of iets) anders. In de voormalige SovjetUnie, Cuba, Tito's Joegoslavië of enig ander alternatief model dat te berde kan worden gebracht, benadert het corresponderende getal de 100 %. Slechts de bedreigde plattelandsgemeenschappen in de Derde Wereld Mexico, Indië, Brazilië, Turkije zijn soms een toevluchtsoord voor aanzienlijke concentraties agriculturisten die de traditionele regeling voortzetten: de betaling van belasting (= losgeld) aan de staat of rente aan parasitaire landheren om verder met rust gelaten te worden. Zelfs deze *raw deal* begint er vandaag de dag aantrekkelijk uit te zien. *Alle* industriële (en kantoor)arbeiders zijn werknemers en staan onder het soort toezicht dat dienstbaarheid verzekert.

Modern werk heeft echter verdergaande gevolgen. Mensen werken niet meer gewoon, ze hebben een job. Tegenwoordig staan mensen die een productieve taak hebben voortdurend bloot aan de dreiging van allerhande represailles van hogerop. Zelfs als de taak iets belangwekkend in zich heeft (hetgeen in steeds meer banen niet het geval is) draineert de

---

*Idiosyncrasie: persoonlijke overgevoeligheid voor prikkels waar anderen neutraal op reageren.

monotonie van zo'n verplichte taak het ludieke potentieel ervan. Een taak die voor een beperkte tijd leuk kan zijn, is een last voor hen die 'm veertig uur per week moeten doen, zonder mee te mogen praten over hoe die moet gebeuren, voor de winst van eigenaars die niets aan het project bijdragen en zonder de mogelijkheid taken te verdelen en het werk te spreiden. Dit is de echte wereld van het werk: een wereld van bureaucratisch geblunder, seksueel geweld en discriminatie, van dikhuidige bazen die hun ondergeschikten exploiteren en koeioneren. Volgens rationeeltechnische criteria zouden die bazen het voor het zeggen moeten hebben. Maar het kapitalisme in de echte wereld maakt de rationele maximalisatie ondergeschikt aan het primaat van de georganiseerde controle.

Mensen worden in hun werk op een onwaardige wijze gedegradeerd tot gedisciplineerde werknemer. Dit fenomeen werd door Foucault op een complexe manier beschreven, terwijl het eigenlijk heel eenvoudig is. Discipline bestaat uit het geheel van totalitaire controles op de werkplek toezicht, wisseldienst, opgelegd werktempo, productiequota, prikklokken enzovoort. Discipline is wat de fabriek, het kantoor en het warenhuis gemeen hebben met de gevangenis, de school en het gekkenhuis. Historisch gezien is het iets origineels en verschrikkelijks. Het lag buiten de mogelijkheden van vroegere dictators als Nero en Genhis Kan. Ondanks al hun boosaardige bedoelingen hadden ze eenvoudigweg niet de machinerie om hun onderdanen zo grondig te beheersen als moderne despoten doen. Discipline is de onmiskenbare hedendaagse, diabolische manier van controle. Het is een innovatieve storing die bij de eerste de beste gelegenheid moet worden verboden.

Dat is dus 'werk'. Spel daarentegen is precies het tegenovergestelde. Spel is altijd vrijwillig. Wat anders spel zou kunnen zijn, is werk als het gedwongen is. Voor mij is dit een axioma. Bernie de Koven heeft spel gedefinieerd als het "uitstel van consequenties". Voor mij is dat onaanvaardbaar als het betekent dat spel geen consequenties heeft. Het gaat er namelijk niet om of spel consequenties heeft. Spelen en geven zijn nauw met elkaar verwant, het zijn immers facetten van dezelfde impuls, het spelinstinct. Zowel spelen als geven hebben een aristocratische minachting voor resultaten. De speler krijgt iets door te spelen; dit is waarom hij speelt. De essentiële beloning echter is de ervaring van de activiteit zelf (wat die ook zijn mag).

Sommige, voor het overige oplettende onderzoekers van het spel, zoals Johan Huizinga (*Homo Ludens*), definiëren het als spelletjes spelen of regels volgen. Ik respecteer Huizinga's eruditie, maar verwerp nadrukkelijk diens beperkingen. Er zijn veel goede spelen die door regels worden bepaald (schaken, honkbal, monopolie, bridge), maar er is zoveel meer te spelen dan spelletjes. Conversatie, seks, dansen, reizen deze activiteiten worden niet door regels bepaald, maar als iets spel is, zijn het deze dingen wel. Bovendien kan met regels net zo gemakkelijk worden gespeeld als met wat dan ook.

Werk maakt vrijheid tot een aanfluiting. De officiële lezing luidt dat we allemaal rechten hebben en in een democratie leven. Andere ongelukkigen die niet zo vrij zijn als wij moeten in politiestaten leven. Deze slachtoffers gehoorzamen onder de dreiging van het geweer de bevelen, hoe willekeurig deze soms ook zijn. De autoriteiten houden hen onder permanent toezicht. Staatsbureaucraten houden zelfs toezicht op de details van het dagelijks leven. De officials die hen orders geven zijn alleen aan hoger geplaatsten verantwoording verschuldigd, publiekelijk dan wel privé. In beide gevallen worden andersdenkenden en ongehoorzamen bestraft. Informanten rapporteren regelmatig aan de autoriteiten. Dit alles heet iets heel ergs te zijn.

En dat is het, hoewel het niet meer is dan een beschrijving van de moderne werkplek. Liberalen, conservatieven en libertariërs die het totalitarisme zogezegd verwerpen, zijn oplichters en hypocrieten. Er bestaat meer vrijheid in elke matig gedestaliniseerde dictatuur dan op de doorsnee werkplaats in Amerika. Je vindt dezelfde soort hiërarchie en discipline in een kantoor of fabriek als in een gevangenis of klooster. In feite ontstonden, zoals Foucault en anderen hebben aangetoond, gevangenissen en fabrieken rond dezelfde tijd en de bestuurders ervan leenden bewust elkaars controletechnieken. Een werknemer is feitelijk een parttime slaaf. De baas zegt hoe laat je moet komen, wanneer je kunt gaan en wat te doen in de tussentijd. Hij zegt hoeveel werk je moet doen en hoe snel. Het staat hem vrij zijn controle tot in het vernederend extreme door te voeren. Als hij daar zin in heeft, schrijft hij je zelfs voor welke kleren je moet dragen of hoe vaak je naar het toilet kan gaan. Op een paar uitzonderingen na kan hij je om elke reden ontslaan, of zonder reden. Hij laat je bespioneren door verklikkers en opzichters, hij stelt over iedere werknemer een dossier op. Terugpraten wordt 'insubordinatie' genoemd, net

alsof een werknemer een stout kind is. Je baas van repliek dienen kan een reden zijn om je te ontslaan, eventueel op staande voet zodat je geen recht hebt op een werkloosheidsuitkering.
Zonder het hen te bevestigen, is het opmerkelijk hoe kinderen thuis en op school een vergelijkbare behandeling ondergaan. In hun geval gerechtvaardigd door hun zogenaamde onvolwassenheid. Wat zegt dit over hun ouders en leraren die werken?

Het vernederende systeem van dominantie dat ik beschreef, beheerst de helft van alle tijd van een meerderheid der vrouwen en de overgrote meerderheid van de tijd der mannen gedurende bijna heel hun leven. Vanuit een bepaald standpunt bekeken is het niet misleidend om ons systeem democratie of kapitalisme of, beter nog, industrialisme te noemen, maar haar werkelijke namen zijn fabriekfascisme en kantooroligarchie. Iedereen die zegt dat werknemers "vrij" zijn, liegt of is dom. Je bent wat je doet. Als je vervelend, stompzinnig, monotoon werk doet is de kans groot dat je zelf vervelend, stompzinnig en monotoon wordt. Werk is zelfs een veel betere verklaring voor de sluipende debilisatie om ons heen dan zulke belangrijke afstompende mechanismen als televisie en scholing. Mensen die hun hele leven in een keurslijf worden gedwongen, na school afgeleverd op het werk, aanvankelijk betutteld door familie, tenslotte door het bejaardenhuis, zijn gewend aan hiërarchie en zijn psychologisch tot slaaf gemaakt. Hun vermogen tot autonomie is zo verlamd dat angst voor vrijheid één van de weinig rationeel gegronde fobieën is. De gehoorzaamheidstraining op het werk wordt overgebracht op de gezinnen die zij beginnen. Aldus reproduceren ze het systeem op meer dan één gebied, namelijk ook op politiek, cultureel en alle andere vlakken. Als je eenmaal mensen op het werk van hun vitaliteit hebt beroofd, zullen ze zich ook overgeven aan hiërarchie en specialisatie op andere gebieden. Ze zijn eraan gewend.

We zijn zo nauw verbonden met de wereld van het werk dat we niet kunnen zien wat het ons aandoet. We moeten ons verlaten op waarnemers uit andere tijden en culturen om het extreme en pathologische karakter van onze huidige positie op zijn juiste waarde te kunnen schatten. In het verleden was het moderne arbeidsethos, zoals wij dat nu kennen, volledig onbekend. Wellicht zat Max Weber op het goede spoor toen hij de verschijning ervan in verband bracht met één religie, het calvinisme. Als het arbeidsethos pas vandaag op het toneel zou verschijnen in

plaats van vier eeuwen geleden, zou het onmiddellijk en terecht tot een cultus worden bestempeld.

Laten we ervan uitgaan dat het werk de mensen niet in gedementeerde onderworpenen verandert. Laten we er tevens vanuit gaan, dat werk geen effect heeft op de karaktervorming, hoewel dat strijdig is met iedere geloofwaardige psychologie en met de ideologie van de voorvechters van werk. Verder kunnen we ons voorstellen dat werk niet zo saai en vermoeiend en vernederend hoeft te zijn zoals het dat nu wel is. Zelfs dan zou werk nog een aanfluiting zijn van alle humanistische en democratische aspiraties, alleen al omdat het zoveel van onze tijd opslokt. Socrates zei dat handwerkers slechte vrienden en burgers maken, omdat ze geen tijd hebben om aan de verantwoordelijkheden van vriendschap en burgerzin te voldoen. Hij had gelijk. Vanwege het werk blijven we, wat we ook doen, op onze horloges kijken.

Het enige 'vrije' aan vrije tijd is dat het de baas niets kost. Vrije tijd wordt meestal besteed aan voorbereiding op arbeid, het vervoer van en naar het werk en de recuperatie van arbeid. Vrije tijd is feitelijk niets minder dan een 'fraai' eufemisme. Werknemers moeten zich namelijk in hun 'vrije' tijd, dus op eigen kosten, naar de werkplek begeven. Tegelijk moeten de werknemers hun 'vrije' tijd gebruiken om weer op krachten te komen en te herstellen van de geleverde arbeid. Deze kosten van de productiefactor arbeid worden aldus afgewenteld op de werknemers. Voor andere productiefactoren zoals bijvoorbeeld kolen en staal geldt dat niet en ook voor draaibanken en typemachines gaat dat verhaal niet op. Maar wel voor werknemers. Geen wonder dat Edward G. Robinson in een van zijn gangsterfilms uitroept: "Werk is voor sappelaars!"

Zowel Plato als Xenophon schrijven Socrates een besef toe dat zij duidelijk met hem delen: het destructieve effect van werk op de arbeider als burger en als mens. Herodotus maakt ons in zijn geschriften duidelijk dat de klassieke Grieken op het hoogtepunt van hun beschaving minachtend opkeken naar werk. De Romeinen dachten er niet anders over. Bijvoorbeeld Cicero zei: "Al wie zijn arbeid voor geld geeft, verkoopt zichzelf en neemt plaats in de gelederen der slaven". Zijn oprechtheid is tegenwoordig een zeldzaamheid. Maar de hedendaagse 'primitieve' samenlevingen, waar wij traditioneel op neerkijken, hebben ons de ogen geopend waardoor westerse antropologen op andere ideeën zijn

gebracht. De Kapauku in WestIrian hebben volgens Posposil een begrip van balans in het leven. Daarmee in overeenstemming werken ze slechts om de andere dag, waarbij de rustdag is bedoeld "om de verloren kracht en gezondheid te herwinnen". Onze voorouders waren zich, zelfs nog in de achttiende eeuw toen ze al ver gevorderd waren op weg naar onze huidige patstelling, tenminste nog bewust van hetgeen wij zijn vergeten: de onderkant van de industrialisatie. Hun religieuze devotie voor StMaandag, daarmee een *de facto* vijfdaagse werkweek vestigend 150 tot 200 jaar voor z'n legale consecratie, dreef de eerste fabriekseigenaars tot wanhoop. Het kostte de arbeiders lange tijd om zich te onderwerpen aan de tirannie van de bel, de voorganger van de prikklok. Gedurende twee generaties was het zelfs noodzakelijk mannen te vervangen door vrouwen gewend aan gehoorzaamheid en kinderen, die gekneed konden worden om in de industriële behoeften te voorzien. Zelfs de uitgebuite boeren van het Ancien Régime wisten een aanzienlijke hoeveelheid tijd terug te winnen op het werk. Volgens Lafargue was een kwart van de Franse boerenkalender gewijd aan zon en feestdagen. Cijfers van Chayanov van de dorpen in tsaristisch Rusland toch geen toonbeeld van een progressieve maatschappij laten zien dat daar eveneens een vijfde tot een kwart van de tijd bestemd was voor ontspanning. Wij blijven met ons streven naar steeds meer productie duidelijk ver achter bij deze 'primitieve samenlevingen'. De uitgebuite *muzhiks* zouden zich afvragen waarom iemand eigenlijk nog werkt. Dat zouden wij ook moeten doen.

Om echter de enormiteit van ons afglijden te beseffen, hoef je slechts de vroegste omstandigheden van de mens te bekijken toen we nog rondzwalkten als jagerverzamelaar. Hobbes veronderstelde dat het leven toen smerig, bruut en kort was. Anderen nemen aan dat het een onophoudelijke, wanhopige strijd was om het voortbestaan, een oorlog tegen de wrede natuur, waarbij dood en verderf het (verdiende) loon waren van de pechvogel of eenieder die niet was opgewassen tegen de uitdaging van de strijd om het bestaan. In feite was dit alles een projectie van angst voor de ineenstorting van het regeringsgezag over gemeenschappen die eraan gewend waren het zonder te doen, zoals het Engeland van Hobbes tijdens de Engelse Burgeroorlog. Hobbes' landgenoten hadden al andere samenlevingsvormen ontdekt waar op een andere manier werd geleefd, met name in NoordAmerika. De leefwereld van de Indianen was echter al te ver verwijderd van de ervaringen van de ontdekkingsreizigers, zodat ze er geen begrip meer voor konden opbrengen . De lagere klassen, die

dichter bij de omstandigheden van de Indianen stonden, begrepen hun leefwereld beter en voelden zich ertoe aangetrokken. Tijdens de gehele zeventiende eeuw liepen er Engelse kolonisten over naar Indiaanse stammen of weigerden, wanneer ze krijgsgevangen werden genomen, terug te keren. De Indianen daarentegen liepen vrijwel niet over naar de blanke nederzettingen, net zo min als er ooit Duitsers vanuit het westen de Berlijnse muur beklommen. Het *survival of the fittest*verhaal, d.i. de Thomas Huxleyversie van het Darwinisme, was eigenlijk een omschrijving van de economische condities in het Victoriaanse Engeland en handelde niet zozeer over de natuurlijke selectie. De anarchist Kropotkin toonde dat in zijn boek *Wederkerige Hulp, een evolutionaire factor*, haarfijn aan. (Kropotkin was een verbannen geograaf die ruimschoots de onvrijwillige gelegenheid had tot veldwerk in Siberië: hij wist waar hij het over had). Zoals de meeste sociale en politieke theorieën was het verhaal van Hobbes en zijn opvolgers in wezen slechts een verkapte autobiografie.

De antropoloog Marshall Sahlins ondermijnde met zijn artikel *De oorspronkelijke overvloedsmaatschappij* de Hobbesiaanse mythe over het werk in de antieke samenleving. Sahlins kwam tot de conclusie dat "jagerverzamelaars minder werken dan wij. In plaats van een voortdurende inspanning te zijn, wordt het zoeken naar voedsel rijkelijk onderbroken door veel vrije tijd. Overdag wordt er per capita per jaar meer geslapen dan in enig andere omstandigheid of samenleving." Ze werkten gemiddeld vier uur per dag, er van uitgaande dat ze 'werkten'. Hun 'arbeid', zoals wij het opvatten, was geschoolde vakarbeid, die een beroep deed op hun fysieke en intellectuele capaciteiten. Onbekwame vakarbeid op grote schaal is, zoals Sahlins zegt, onmogelijk behalve onder het industrialisme.
Als zodanig stemt de opvatting van Sahlins overeen met Friedrich Schillers definitie van spel. Schiller beschouwt het spel als de enige gelegenheid waarbij de mens zich zijn volledige menselijkheid realiseert door de vrije teugel te geven aan beide zijden van zijn tweeledige natuur, denken en voelen. Hij stelt het als volgt: "Het dier werkt als tekort de oorsprong van zijn activiteit is en het speelt wanneer de volledigheid van zijn kracht deze oorsprong is, wanneer het overvloedige leven z'n eigen stimulans tot activiteit is." (Een moderne versie hiervan, van een dubieus allooi in haar ontwikkelingsdenken, is Maslows contrapositie van 'gebrek' en 'groei'motivatie.) Met betrekking tot productie versterken spel en vrijheid elkaar wederzijds. Zelfs Marx, die ondanks al zijn goede bedoelingen thuishoort

in het pantheon der productivisten, stelde vast dat "het gebied van de vrijheid niet begint voordat het punt is gepasseerd waar arbeid onder dwang van noodzaak en externe bruikbaarheid is vereist." Nooit kon hij zich ertoe brengen om hieruit de gepaste conclusie te trekken, namelijk de afschaffing van werk. Het is ook niet gemakkelijk om tegelijkertijd voor de arbeider te zijn als tegen werk, maar wij kunnen dat wel.

Het streven om terug te keren naar een leven zonder werk is evident aanwezig in elke serieuze sociale of culturele geschiedschrijving van preindustrieel Europa, waaronder M. Dorothy Georges *England in Transition* en Peter Burkes *Popular Culture in Early Modern Europe*. Dat geldt ook voor Daniel Bells essay *Work and its Discontents*, naar ik meen de eerste tekst die met zoveel woorden refereert aan de 'revolte tegen werk'. Noch critici noch bewonderaars hebben opgemerkt dat Bells these omtrent het einde van de ideologie geen einde signaleerde van de sociale onrust, maar het begin van een nieuwe, niet in kaart gebrachte fase, ongedwongen en niet bepaald door ideologie. Het was Seymour Lipset (in: *Political Man*) en niet Bell, die verklaarde dat "de fundamentele problemen van de industriële revolutie waren opgelost" slechts enkele jaren voordat de post of metaindustriële woede van studenten Lipset verdreef van de Universiteit van Berkeley naar de relatieve (en tijdelijke) rust van Harvard.

Zoals Bell opmerkt, had Adam Smith in diens *The Wealth of Nations*, ondanks al zijn enthousiasme voor de markt en de verdeling van arbeid, meer oog voor de negatieve kant van werk dan zijn volgelingen. Zelfs Smith stelt: "Het begrip van de meeste mensen wordt noodzakelijkerwijs gevormd door hun dagelijkse werkzaamheden. De man die zijn leven lang een paar eenvoudige handelingen verricht (...) heeft geen gelegenheid zijn begrip te ontwikkelen (...) gewoonlijk wordt hij zo stompzinnig en onwetend als dat voor een man maar mogelijk is." Hier is in een paar krasse bewoordingen mijn kritiek op werk vervat.

Wanneer deze uit vrijheidsliefde voortgekomen opvattingen er niet in slagen om humanisten te overtuigen van de noodzaak tot een utilitaire of zelfs paternalistische koerswijziging, dan zijn er andere die ze niet kunnen negeren. Werk is bedreigend voor je gezondheid. In feite is werk massamoord of genocide. Jaarlijks komen in de VS tussen de 14 duizend en 25 duizend mensen op het werk om het leven. Meer dan twee miljoen mensen raken ieder jaar gewond en deze cijfers zijn dan nog geba-

seerd op een zeer behoudende definitie van hetgeen als werkgerelateerde verwonding kan worden beschouwd. Daarbij worden dus de halfmiljoen gevallen van beroepskwalen niet meegeteld. Ik heb een medisch handboek over beroepskwalen gezien dat twaalfhonderd pagina's dik was. Zelfs dit is nog maar nauwelijks het topje van de ijsberg. De beschikbare statistieken maken haarscherp duidelijk dat er jaarlijks veel meer mijnwerkers sterven dan er mensen aan aids overlijden terwijl dat laatste zoveel aandacht in de media krijgt. Mede aan de basis van al die mediaaandacht voor aids ligt de niet uitgesproken veronderstelling dat aids de perverten treft die hun verdorvenheid niet in toom kunnen houden, terwijl de heiligheid van de mijnwerkers buiten kijf staat. Wat de statistieken niet laten zien, zijn de tientallen miljoenen mensen wiens levensduur tengevolge van werk in-gekort wordt precies hetgeen een moord ook doet per slot van rekening. Kijk naar de dokters die zich voor hun zestigste hebben doodgewerkt. Kijk naar alle workaholics.

Zelfs als je niet om het leven komt of verminkt raakt op je werk, is de kans groot dat het gebeurt op weg van of naar je werk, wanneer je op zoek bent naar werk of je werk probeert te vergeten. Bij deze uitgebreide lijkentelling moeten nog de slachtoffers van autoindustriële vervuiling en door werk veroorzaakte alcohol en drugsverslaving worden gevoegd. Zowel kanker als hartziekten zijn moderne aandoeningen die gewoonlijk direct of indirect zijn terug te voeren tot werk.
Werk institutionaliseert moord dus als een manier van leven: Mensen denken dat de Cambodjanen gek waren om zichzelf uit te roeien, maar zijn wij zoveel anders ? Het Pol Potregime had tenminste nog een visie, hoe verwrongen dan ook, van een egalitaire samenleving. Wij doden mensen met miljoenen tegelijk om Big Macs en Cadillacs te kunnen verkopen aan de overlevenden. Onze veertig of vijftigduizend jaarlijkse verkeersdoden zijn slachtoffers, geen martelaars. Zij stierven voor niets, of liever gezegd voor werk. Maar werk is niet iets om voor te sterven.

Staatscontrole op de economie is geen oplossing. Werk is zelfs gevaarlijker in staatssocialitische landen dan het in het Westen is. Duizenden Russische arbeiders kwamen om het leven tijdens de aanleg van de Moskouse metro. Verhalen doen de ronde over verzwegen nucleaire rampen waarbij de Three Mile Island en Times Beachincidenten in het niets verzinken. Anderzijds zal de tegenwoordig modieuze deregulering ook niet helpen en mogelijk zelfs de dingen verergeren. Bezien vanuit het

standpunt van onder meer gezondheid was werk 't gevaarlijkst in de dagen dat de economie het laissezfaire principe in de meest zuivere vorm aanhing. Historici als Eugene Genovese hebben overtuigend aangetoond dat fabrieksarbeiders in de noordelijke Amerikaanse staten en Europa slechter af waren dan zuidelijke plantageslaven. De voorvechters van de slavernij beweerden dat al voor de Amerikaanse Burgeroorlog! Een herverdeling van de macht tussen bureaucraten en zakenlui blijkt veel verschil uit te maken als het om productie gaat. In theorie hebben sommige overheidsinstanties de mogelijkheid om via dwangmaatregelen de vaak nogal vage normen door de bedrijven te laten naleven, maar waarschijnlijk zou dat de economie tot stilstand brengen. Gezaghebbers beseffen dit blijkbaar maar al te goed, aangezien ze de meeste boosdoeners niet eens proberen aan te pakken.

Hetgeen ik tot dusver heb gezegd, zou niet controversieel mogen zijn. Veel werknemers hebben hun buik vol van werk Absentiecijfers zijn hoog en stijgende, evenals die van personeelsverloop, diefstal en sabotage door werknemers; er zijn wilde stakingen en zwendel is op het werk een algemeen gegeven. Er zit misschien enige beweging in de richting van een bewuste en niet uitsluitend op laksheid gebaseerde afwijzing van werk. Toch is de overwegende idee, zowel bij bazen als bij werknemers zelf, dat werk onvermijdelijk en noodzakelijk is.

Ik ben het daar niet mee eens. We hebben nu de mogelijkheid om het werk af te schaffen en, voorzover het nuttige doeleinden dient, het te vervangen door een veelvoud van nieuwsoortige vrije activiteiten. Om werk af te schaffen, dient het van twee kanten te worden benaderd: kwantitatief en kwalitatief. Wat de kwantitatieve kant betreft moeten we de hoeveelheid werk drastisch beperken. Momenteel is het meeste werk nutteloos of bedreigt het ons zelfs. We zouden er zonder veel omhaal afstand van moeten doen. Aan de andere kant moeten we hetgeen er aan nuttig werk overblijft, veranderen in een prettige variëteit van spelachtige en ambachtelijke tijdverdrijven, niet te onderscheiden van andere plezierige bezigheden, met dit verschil dat ze nuttige eindproducten opleveren. Ik denk dat hier de essentie en tegelijk het revolutionaire uitgangspunt onder woorden is gebracht. Dat zou ze beslist niet minder aanlokkelijk moeten maken om te doen. Bovendien kunnen dan alle kunstmatige barrières van macht en eigendom worden opgeheven. Creatie zou recreatie kunnen worden. En we zouden kunnen ophouden om bang te zijn voor elkaar.

Ik wil niet suggereren dat het meeste werk op deze manier behouden kan blijven. Maar het meeste werk is dat dan ook niet waard. Slechts een kleine en afnemende fractie van werk dient enig nuttig doel dat los staat van het in stand houden en de reproductie van het werksysteem en de politieke en legale aanhangsels ervan. Twintig jaar geleden schatten Paul en Percival Goodman dat maar vijf procent van het werk dat toen werd gedaan onze minimumbehoeften aan voedsel, kleding en huisvesting zou dekken. Waarschijnlijk was dit cijfer indertijd correct, maar kan het inmiddels nog lager worden ingeschat. Het was weinig meer dan een onderbouwde gissing, maar de strekking is vrij duidelijk: direct of indirect dient het meeste werk de improductieve doeleinden van de commercie of de sociale controle. Meteen na de aftrap kunnen we tientallen miljoenen verkopers, soldaten, managers, politiemensen, effectenhandelaren, klerken, bankiers, advocaten, leraren, huiseigenaren, beveiligingsbeambten, reclamemensen en iedereen die voor hen werkt, bevrijden. Er treedt een sneeuwbaleffect op: telkens als je een kopstuk overbodig maakt, bevrijd je tevens zijn lakeien!. Op deze manier *implodeert* de economie.

Veertig procent van het arbeidslegioen bestaat uit witteboordenwerknemers, van wie de meesten de saaiste en idiootste banen hebben die ooit zijn bedacht. Hele industrieën bijvoorbeeld verzekeringen, banken en handel in onroerend goed bestaan slechts bij gratie van nodeloos papiergeritsel. Het is geen toeval dat de tertiaire sector (diensten) groeit, terwijl de secundaire sector (industrie) stagneert en de primaire sector (landbouw) bijna verdwijnt. Omdat werk nutteloos is, behalve voor hen die er hun macht aan ontlenen, worden werknemers verschoven van relatief nuttige naar relatief nutteloze bezigheden als maatregel om de openbare orde veilig te stellen. Alles is beter dan niets. Daarom mag je niet van je werk naar huis als je gewoonweg vroeg klaar bent. Ze willen namelijk je tijd afnemen, zodat je in hun macht bent, zelfs als ze die afgenomen tijd voor het grootste deel niet gebruiken. Waarom is de gemiddelde werkweek de afgelopen vijftig jaar niet meer dan enkele minuten ingekort?

Vervolgens kunnen we het mes in het eigenlijke productiewerk zetten. Geen oorlogsproductie meer, geen nucleaire industrie, junkfood, intiemspray, om maar te zwijgen over de autoindustrie. Een enkele Stanley Streamer of TFord moet kunnen, maar met de autoerotiek waar pestholen als Detroit en Los Angeles afhankelijk van zijn, moet het definitief zijn afgelopen. Op deze manier hebben we zonder al te veel moeite nage-

noeg de energiecrisis, de milieucrisis en een heel scala aan onoplosbare sociale problemen opgelost.

Tenslotte moeten we af van het veruit meest beoefende beroep, met de langste werkdagen, de laagste vergoeding en enkele van de meest vervelende taken die er bestaan. Ik heb het over huisvrouwen, die huishoudelijk werk doen en kinderen grootbrengen. Door loonarbeid af te schaffen en de volledige werkloosheid te realiseren, ondermijnen we de seksuele verdeling van het werk.

De 'nucleaire familie' zoals wij die nu kennen is feitelijk een aanpassing aan de door moderne loonarbeid opgelegde verdeling van arbeid. De afgelopen eeuwen gold het als een economisch rationeel credo dat de man het brood verdient en de vrouw het rotwerk opknapt en hem van een veilige haven in een harteloze wereld voorziet. De kinderen worden naar jeugdconcentratiekampen gestuurd die scholen worden genoemd. In de eerste plaats om ze van moeders pappot los te weken, maar toch onder toezicht te houden en ze terloops de gewoontes, gehoorzaamheid en punctualiteit aan te leren die zo noodzakelijk zijn wil hij later als werknemer aan de bak komen.

Als je van het patriarchaat af wil, zorg dan dat je van de 'nucleaire' familie wordt verlost. Verbonden met deze *no nukes*strategie is de afschaffing van het kindzijn en de sluiting van de scholen. Er zijn in de VS meer full timestudenten dan full timewerknemers. We hebben kinderen nodig als leraren, niet als leerlingen. Zij kunnen een grote bijdrage leveren aan de ludieke revolutie omdat ze beter zijn in het spelen dan volwassenen. Volwassenen en kinderen zijn niet identiek, maar ze zullen gelijkwaardig worden door wederzijdse afhankelijkheid. Alleen spel kan de generatiekloof overbruggen.

Ik heb tot dusverre de mogelijkheid zelfs nog niet geopperd om het weinige werk dat overblijft, sterk te verminderen door het te automatiseren en te cybernetiseren. Alle wetenschapsmensen en ingenieurs die bevrijd zijn van de zorgen om oorlogsproductie en geplande veroudering, zouden zich kostelijk horen te amuseren met de ontwikkeling van middelen tegen vermoeidheid, verveling en de gevaren van activiteiten als mijnbouw. Ongetwijfeld zullen ze andere projecten vinden om zich mee te amuseren. Misschien zullen ze een wereldwijd, alles omvattend multimediacommunicatiesysteem opzetten of ruimtekolonies vestigen. Misschien. Ik ben zelf geen liefhebber van technische snufjes. Ik zou niet in een

drukknopparadijs willen leven. Ik wil geen robotslaven om alles te doen; ik wil dingen zelf doen. Toch is er, denk ik, een plaats voor arbeidsbesparende technologie, zij het een bescheiden plaats. De historische en prehistorische feiten zijn echter niet bemoedigend. Toen de productieve technologie zich van het jagen en het verzamelen ontwikkelde tot landbouw en vervolgens tot industrie nam de hoeveelheid werk toe, terwijl de deskundigheid en de zelfbestemming afnamen.
De verdere evolutie van het industrialisme heeft de degradatie van het werk alleen maar benadrukt. Intelligente waarnemers zijn zich hier altijd bewust van geweest. John Stuart Mill scheef dat alle arbeidsbesparende uitvindingen die ooit zijn ontwikkeld op geen enkele wijze arbeid hebben bespaard. Karl Marx schreef dat het mogelijk was "een geschiedenis te schrijven van uitvindingen, gedaan sinds 1830, met als enig doel het kapitaal te voorzien van wapens tegen de revoltes van de werkende klasse." We moeten ons zonder meer sceptisch opstellen tegenover de beloftes van de computermystici. Zij werken als paarden, maar de kans bestaat dat als ze hun zin krijgen, wij ook zo hard moeten werken.
Toch moeten we hen het oor lenen in zoverre ze bijdragen leveren die gemakkelijker in dienst zijn te stellen van menselijke doeleinden dan van de ontwikkeling van hightech.

Wat ik werkelijk wil zien, is dat werk overgaat in spel. Een eerste stap daartoe is het letterlijk en figuurlijk afschaffen van begrippen als 'baan' en 'beroep'. Zelfs de activiteiten die een speels element in zich hebben, verliezen dat grotendeels doordat ze gereduceerd worden tot banen die bepaalde mensen en alleen die mensen, gedwongen worden te vervullen met uitsluiting van alle anderen. Is het niet gek dat boeren op hun velden ploeteren, terwijl hun airgeconditioneerde meesters ieder weekeinde naar huis gaan en zich uitsloven in hun tuinen? In een systeem van voortdurende pretmakerij zullen we getuige zijn van de Gouden Eeuw van de dilettant, die de Renaissance zal doen verbleken. Er zullen geen banen meer zijn, alleen maar dingen om te doen en mensen om ze te doen.

Zoals Charles Fourier al betoogde kan werk in spel worden omgezet door nuttige activiteiten te ontwikkelen waarbij gebruik kan worden gemaakt van hetgeen mensen prettig vinden om te doen. Om het voor sommige mensen mogelijk te maken de dingen te doen die hen zouden bevallen, is het voldoende om korte metten te maken met de irrationaliteiten en verdraaiingen die deze activiteiten besmetten wanneer ze tot werk wor-

den gereduceerd. Ik zou het bijvoorbeeld leuk vinden om (niet te veel) les te geven, maar ik wil geen gedwongen leerlingen en al helemaal niet strooplikken bij pathetische schoolmeesters voor zoiets als een vaste aanstelling.

Ten tweede zijn er bepaalde dingen die mensen van tijd tot tijd graag doen, maar niet te lang en zeker niet de hele tijd. Je vindt het misschien leuk een paar uur te babysitten om in het gezelschap van kinderen te verkeren, maar niet zoveel als de ouders. Deze waarderen ondertussen de tijd die je voor hen vrijmaakt enorm, hoewel ze onrustig worden als ze te lang van hun kroost gescheiden zijn. Zulke verschillen tussen individuen maken een leven van vrij spel mogelijk. Dezelfde principes zijn toepasbaar op vele andere activiteiten, in het bijzonder de primaire. Zo vinden veel mensen het prettig om te koken, maar niet wanneer het alleen maar dient om menselijke lichamen van brandstof voor het werk te voorzien.

Ten derde worden sommige bezigheden die onbevredigd zijn als je ze alleen moet doen, in een onplezierige omgeving of op bevel van een meester, in ieder geval voor enige tijd plezierig als de omstandigheden worden gewijzigd. Dit geldt wellicht tot op zekere hoogte voor elk soort werk. Mensen kunnen doende tenminste hun anders verspilde vindingrijkheid ontplooien om een spel te maken van de minst uitnodigende sleurbaantjes, zo goed als ze kunnen. Activiteiten die sommige mensen bevallen, spreken niet altijd alle andere mensen aan, maar iedereen heeft tenminste potentieel een variëteit aan interesses en een interesse in variteit. Zoals het gezegde luidt: "Je moet alles eens geprobeerd hebben."
Fourier was een meester in het speculeren over hoe afwijkende en perverse neigingen gebruikt zouden kunnen worden in de postgeciviliseerde samenleving, die hij Harmonie noemde. Hij dacht dat het met keizer Nero wel goed zou zijn gekomen als die in zijn jeugd zijn passie voor bloedvergieten had kunnen uitleven door in een abattoir te werken. Kleine kinderen die berucht zijn om het zinnelijke genot dat ze scheppen in viezigheid zouden kunnen worden georganiseerd in 'kleine hordes' om toiletten schoon te maken en vuil op te halen, met toekenning van medailles aan de uitblinkers. Het gaat mij niet zozeer om deze voorbeelden, maar om het onderliggende principe, dat volgens mij prima voldoet als één dimensie van een algehele revolutionaire transformatie. Let wel, we hoeven het werk van tegenwoordig niet te aanvaarden zoals het nu is en er de juiste mensen aan te koppelen, waarvan er sommige inderdaad pervers zouden

moeten zijn. Als de technologie een rol in dit alles kan vervullen, is dat niet zozeer om werk weg te automatiseren, als wel om nieuwe mogelijkheden te scheppen voor (re)creatie.

Tot op zekere hoogte kunnen en willen we misschien terugkeren tot het handwerk, iets dat William Morris als een waarschijnlijk en wenselijk resultaat beschouwde van een communistische revolutie. Kunst zou worden teruggenomen van de snobs en de verzamelaars. Kunst zou worden afgeschaft als een gespecialiseerd departement dat een elitepubliek bedient. De kwaliteiten van schoonheid en schepping die de kunst in zich heeft, zouden weer worden teruggeven aan het integrale leven, waarvan ze door werk beroofd was. Het is een ontnuchterende gedachte dat de Griekse urnen waarover wij odes schrijven en die we uitstallen in musea in hun eigen tijd dienden om olijfolie in te bewaren. Ik betwijfel of het onze alledaagse artefacten ook zo goed zal vergaan in de toekomst, als er tenminste een toekomst bestaat. Het punt is dat er niet zoiets als vooruitgang is in de wereld van werk; hooguit het tegendeel. We moeten zonder enige aarzeling uit het verleden pikken wat het te bieden heeft, de 'ouden' zullen er niets bij verliezen, terwijl wij er door verrijkt worden.

De heruitvinding van het dagelijks leven betekent dat we van de rand van onze mogelijkheden marcheren. Weliswaar zijn er meerdere suggestieve speculatieve ideeën geopperd dan de meeste mensen vermoeden. Naast Fourier en Morris zelfs hier en daar een hint bij Marx is er het werk van Kropotkin, de syndicalisten Pataud en Pouget, de oude (Berkman) en de nieuwe (Bookchin) anarchocommunisten. Illustratief is in dit verband *Communitas* van de gebroeders Goodman. Daarnaast kunnen we het een en ander leren over alternatieve technologie, zoals die verwoord is door Schumacher en Illich, als je tenminste hun rookmachines hebt uitgezet.

De situationisten zoals ze worden voorgesteld in Vaneigems *Handboek voor de Jonge Generatie* en in de *Situationist International Anthology* zijn zo meedogenloos lucide dat het bijna hilarisch wordt, zelfs al hebben ze hun onderschrijving van het bestuur door arbeidersraden nooit helemaal kloppend gekregen met de afschaffing van werk. Niettemin verkies ik hun ongerijmde opvattingen boven elke bestaande versie van linkse politiek. De aanhangers van de linkse politiek lijken immers de laatste supporters van werk te zijn, want als er geen werk was, waren er geen arbeiders en wie moet de linkse politiek nog organiseren als er geen arbeiders zijn?

De 'afschaffers' staan er dus grotendeels alleen voor. Niemand kan zeggen waar de ontketening van de door werk verlamde creatieve kracht toe zal leiden. Alles is mogelijk. Het probleem van de vrijheid versus de noodzakelijkheid, met z'n theologische boventonen, lost zichzelf op praktische wijze op wanneer de productie van gebruikswaarden eenmaal op gelijke voet staat met de consumptie van de aangename spelactiviteit.
Het leven zal een spel worden, maar niet zoals het nu is, een allesofnietspel. Een optimale seksuele omgang is het voorbeeld van een productief spel. De deelnemers versterken wederzijds elkaars genot, niemand houdt de score bij en iedereen wint. Hoe meer je geeft, hoe meer je krijgt. In het ludieke leven zal het beste van seks samensmelten met het betere deel van het dagelijkse leven. Gegeneraliseerd spel leidt tot lustbeleving van het leven. seks op zijn beurt kan minder urgent en desperaat worden, speelser. Als we het goed spelen, kunnen we allemaal meer uit het leven krijgen dan we erin stoppen, maar alleen als we echt spelen.

Niemand zou ooit moeten werken.
Werknemers van de wereld... ontspan u!

PRIMITIEVE OVERVLOED

Een Naschrift bij Sahlins

De overtuigingskracht van Marshall Sahlins' diepgravende essay *The Original Affluent Society* is niet in de laatste plaats te danken aan de door hem gebruikte voorbeelden, die van de Australische Aborigines en !Kung Bosjesmannen. Het Australische voorbeeld, waar we hier verder niet op in zullen gaan, is uitgewerkt uit verschillende 19de en 20ste-eeuwse literaire bronnen. De gegevens over de Bosjesmannen, of *San* in hun eigen woorden, werden in de vroege jaren zestig tijdens veldwerk verzameld door Richard Borshay Lee. In een latere monografie van deze antropoloog, waarin hij zich volledig wijdt aan de arbeidsomstandigheden binnen een !Kung San groep, heeft hij de data waarop Sahlins zich baseerde opnieuw berekend en doorgelicht. Het resulterende materiaal levert niet alleen een bijzonder krachtig pleidooi op ten gunste van de overvloedsgedachte, maar biedt ook enkele verrassende nieuwe inzichten.
"Waarom zouden we het land bewerken, met al die mongongonoten om ons heen?", vraagt Lee's informant /Xashe zich af.[1] Ja, waarom eigenlijk? Aanvankelijk bestudeerde Lee bij de San het equivalent van wat binnen industriële samenlevingen als 'werk' wordt beschouwd, dat wil zeggen jagen en verzamelen in hun geval tegenover onze loonarbeid. Op deze vergelijking baseerde Sahlins zich. In termen van onze standaard-achturige werkdag werkt de volwassen San 2,2 à 2,4 uur per dag,[2] veel minder dan Sahlins' theoretische minimum van vier uur. Bij deze belachelijk lage arbeidsinspanningen moeten we overigens niet denken aan een zeven- of zelfs maar vijfdaagse werkweek: de San "wijden nog niet de helft van hun tijd aan levensonderhoud en genieten meer vrije tijd dan gebruikelijk is binnen veel agriculturele en industriële samenlevingen".[3] In plaats van "veel" had Lee hier ook "alle" kunnen schrijven. De !Kung San brengt het grootste deel van de tijd door met het bezoeken en ontvangen van vrienden en familie uit andere kampen.
Voor zijn tweede veldonderzoek verruimde Lee zijn definitie van het begrip arbeid tot "die activiteiten die bijdragen tot de directe vergaring van voedsel, water of materieel uit de omgeving",[4] waarmee hij onder levensonderhoud ook de vervaardiging en het onderhoud van gereedschappen en huishoudelijke activiteiten (voornamelijk koken) verstond. Deze activiteiten bleken de arbeidslast van de San minder te vergroten

dan hun equivalent doet in een samenleving als de onze: we komen er alleen maar beroerder van af. Productie en onderhoud van gereedschappen komt de San dagelijks te staan op 64 minuten bij mannen en 45 bij vrouwen.[5] 'Huishoudelijk' werk komt vooral neer op noten kraken en koken; het merendeel van de volwassenen en oudere kinderen kraakt zijn eigen mongongonoten, overigens de enige bezigheid waaraan vrouwen meer tijd besteden dan mannen (3,2 tegenover 2,2 uur).[6] En deze cijfers zijn allerminst gekleurd door verborgen kinderarbeid: San-kinderen verrichten geen noemenswaardige arbeid tot op hun vijftiende jaar, in het geval van de meisjes zelfs dan weinig tot hun huwelijk enkele jaren later.[7] Onze tieners hebben het slechter getroffen bij McDonald's, om maar te zwijgen van het feit dat vrouwen en kinderen het arbeidsleger vormden voor de aanvankelijke en brute industrialisering van Engeland en Amerika.[8]

Er wordt vaak op gewezen dat vrouwen in de meeste samenlevingen meer arbeid verrichten dan mannen en er is weinig reden om uit te gaan van het tegendeel.[9] Mogelijk in verband hiermee staat de ontwikkeling die wil dat vrouwen in al de ons bekende samenlevingen over minder politieke macht (beter gezegd, meestal over geen enkele macht) beschikken dan mannen. Een uitgekiend, strategisch feminisme zal dan ook moeten uitmonden in anarchisme in plaats van gemijmer over matriarchale rolverwisselingen, en in de afschaffing van werk in plaats van gezeur over gelijke betaling voor gelijke arbeid.[10] De enige trefzekere methode om te komen tot een seksegelijke verdeling van regering en werk is de afschaffing van beide. Om terug te komen op de San, bij hen verrichten mannen meer arbeid dan vrouwen. Hoewel zij maar 40% van de voedselvoorziening voor hun rekening nemen ligt hun aandeel in het levensonderhoud een derde hoger dan bij de vrouwen.[11]

Het saldo van Lee's genuanceerde definitie van het begrip werk is een werkweek van respectievelijk 44,5 uur bij de mannen en 40,1 uur bij de vrouwen.[12]

Waren Lee's oorspronkelijke cijfers (de cijfers waarop Sahlins zich baseerde) al opmerkelijk genoeg, hun waarde neemt nog toe dankzij zijn latere bevindingen en het verband dat hij legt tussen huishoudelijk werk en direct levensonderhoud. De wereld van de arbeid waarin wij leven kent een smerig geheim: dat het voortbestaan van loonarbeid te danken is aan onbetaalde 'schaduwarbeid'.[13] Het ondankbare geploeter van huisvrouwen, schoonmaken, koken, boodschappen doen, de opvoeding en verzorging van kinderen: onbetaalde en eentonige inspanningen, die in

geen enkele arbeidsstatistiek worden teruggevonden. Werk dat, ook bij de San, meestal op vrouwen neerkomt, zij het bij ons in veel grotere mate. Hoeveel echtgenoten besteden ook maar twee uur per dag aan het huishouden? En hoeveel echtgenotes minder dan drie uur, zoals hun San-collega's? Ook kent de San-samenleving niet de gênante aanblik van een merendeel van de getrouwde vrouwen dat loonarbeid verricht *naast* het huishoudelijke werk dat ze toch al deed - en dat tegen lonen waaruit nog steeds seksuele ongelijkheid spreekt.

Ook op ander gebied staven Lee's latere gegevens de overvloedsthese: zo wordt de, voorheen onderschatte, voedselinname nu op ruim voldoende peil gebracht. Overschotten worden in de vorm van lichaamsvetten bewaard voor eventuele tijden van schaarste, aan de honden gevoerd of geconsumeerd tijdens extatische medicijndansen die maandelijks tot wekelijks plaatsvinden en de hele nacht kunnen duren.[14] En ondanks hun ontstellend gevarieerde dieet, zowel plantaardig als dierlijk, laten de San vele zaken staan die anderen als eetbaar beschouwen.[15] Hun werk levert genoeg 'goederen' op om als samenleving kritisch te kunnen consumeren. Het is niet enkel dwaas en onnauwkeurig om zulke samenlevingen af te doen als een 'bestaanseconomie'- welke economie is geen bestaanseconomie? - het is wat Pierre Clastres noemt een negatief waardeoordeel onder het mom van objectieve waarneming.[16] Wat hier bedoeld wordt, is dat deze samenlevingen zich niet verder hebben ontwikkeld dan ze hebben gedaan. Alsof geen zinnig mens ooit zou kunnen kiezen voor een bedaard en rustig leventje zonder bazen, priesters, prinsen of paupers. De San hebben wel degelijk een keus. Tijdens de verslechterende politieke situatie in Botswana en het buurland Namibië in de jaren 1960 en 1970 verruilden vele San hun foeragerende bestaan voor een betrekking bij Bantoe-veehouders of in de Zuid-Afrikaanse landbouw.[17] Ze waren zonder meer in staat, zij het niet bereid, tot loonarbeid.

Zoals Ivan Illich al zei, "Economen hebben van werk even veel benul als de alchimist van goud".[18] Met hun fataliteitenpaar, te weten de oneindige behoefte vs. de eindige (lees: schaarse) goederen, hebben zij een mistroostige wetenschap gesticht op grondstellingen die geen zinnig mens serieus kan nemen. Het jager-verzamelaarsbestaan vormt het levende bewijs tegen de Hobbesiaanse leugen. Er zijn hulpbronnen te over en de San peinzen er niet over ze ongebruikt te laten. Maar aangezien ze eerder doordachte hedonisten zijn dan ascetische idioten, volstaat voor hen de verzadiging: hun werk is gedaan wanneer iedereen genoeg heeft. Deze schandalige foerage verleidt economen en hun dwangmatige vol-

gelingen tot woede-uitbarstingen van een heilige vooringenomenheid; ik denk hier vooral aan de libertair-econoom Murray Rothbard en aan David Ramsey Steele en zijn ongunstige recensie van mijn boek over de afschaffing van het werk.[19] De redactie van *Liberty* (sic) verwijderde 90% van mijn repliek op Steele; maar, zoals hij in mijn eigen bewoordingen stelt:

Onbedoeld grappig is Steele's verklaring *waarom* jager-verzamelaars het grootste deel van de dag verluieren: "Als je een kadaver hebt dat nog twee weken mee kan hoef je ook geen moeite te doen om er nog een te pakken te krijgen. Voor de rest klets je 'n potje met elkaar". De arme drommels zijn *te rijk om te werken*. Wat rest deze achterlijke wilden, die nooit de mogelijkheid van kapitaalgroei zullen smaken, anders dan kunst te maken, gesprekken te voeren, te dansen, zingen, feesten en neuken?[20]

Achter Steele's onverbloemde etnocentrisme gaat een angst schuil voor wildheid en wildernis, een tomeloze angst voor de Roep van het woud, een angst voor vrijheid zelf.[21]

Foeragerende volken zoals de San en Australiërs zijn niet de enige welvarende primitieven met vrije tijd te over.[22] Tuinbouwers die zwerflandbouw en een brand- en rooicultuur (*slash and burn*) beoefenen, werken veel minder dan wij moderne mensen. Op de Filippijnen kost het levensonderhoud van één volwassen lid de horticulturele Hanunóo jaarlijks 500 tot 1000 uur, d.w.z. hoogstens 2,75 uur per dag.[23] Tuinbouw vormde, aangevuld door jagen en verzamelen, de productiewijze van het merendeel van de Indianen van oostelijk Noord-Amerika ten tijde van de komst van de Europeanen. De culturele botsing die hierop volgde is al vanuit verschillende hoeken benaderd, maar nog te weinig als een aanvaring tussen verschillende werkopvattingen.

Wie denkt dat de Indianen van de hand op de tand leefden zal het lot interesseren van de kolonisten van Jamestown en Plymouth, die slechts voor de hongerdood werden behoed dankzij de Indiaanse overproductie.[24] Dat de Indianen zich allerminst uitputten in een dagelijkse strijd om het bestaan blijkt wel uit beschrijvingen door vroege Engelse getuigen, zoals Captain John Smith, die het Indiaanse bestaan een nagenoeg arbeidsloos paradijs noemde. Voor de kolonisten stelde hij zich een driedaagse werkweek voor, waarin het "aardige tijdverdrijf" van het vissen een voorname rol zou spelen.[25] In 1643 gaven twee opperhoofden van Rhode Island zich gewonnen aan het bestuur van Massachusetts Bay.

Gouverneur John Winthrop schreef hierover: "Als voorwaarde van hun overgave werd genoemd het verzaken op de dag des Heren van onnodige arbeid binnen de erkende stadsmuren". Geen probleem, antwoordden de opperhoofden: "Wij hebben op geen enkele dag erg veel te doen, en zullen de rust dan ook op die dag met gemak in acht nemen".[26] Volgens een van de kolonisten van Roanoke kostte de maïsproductie ten behoeve van één Virginia-Indiaan jaarlijks 24 uur.[27] (Uiteraard aten de Indianen meer dan maïs alleen; de Indianen van New England kenden een overvloedig, gevarieerd en "uitmuntend gezond dieet",[28] dat in elk geval voedzamer en minder saai was dan de dagelijkse hap op het latere Zuidelijke platteland of in de industriële huurkazernes, om maar iets te noemen.)[29]
Recent onderzoek heeft aangetoond dat "hoe het vroege Amerika er ook heeft uitgezien, er in ieder geval hard gewerkt werd".[30] De Roanoke-kolonist is niet onze enige getuige dat dit niet opging voor Indiaans Amerika. Het is dan ook niet verwonderlijk dat hij en zijn kameraden zich blijkbaar bij de inboorlingen voegden. Ze verlieten de allereerste Engelse nederzetting, en het enige wat er ooit nog van hen werd vernomen was de cryptische, in een boom gekraste boodschap dat ze "naar Croatan" waren vertrokken.[31] Het zouden de laatsten niet zijn die het geciviliseerde gezwoeg verruilden voor de barbaarse eenvoud. Gedurende het hele koloniale tijdperk zijn er honderden Euro-Amerikaanse boeren geweest die de kant van de Indianen kozen of zich wat graag schikten in een eventueel krijgsgevangenschap.[32] Vrouwen en kinderen stonden vooraan om hun bekrompen rol in de blanke samenleving af te leggen en zich tot de Indiaanse levensstijl te bekeren. Maar ook volwassen mannen zochten, en vonden, een plekje tussen de heidenen.[33] Hun keuze had ongetwijfeld veel met werk te maken. In Jamestown voerde John Smith een arbeidsregime dat aan wreedheid niet veel onder deed voor wat we kennen uit concentratiekampen. In 1613 werd een aantal Engelse kolonisten veroordeeld tot respectievelijk "ophanging, verbranding, radbraking en de kogel". Een geschiedschrijver vermeld hun wandaden: "allen waren gevangengenomen overlopers naar de Indianen".[34]
Uit de antropologie van het werk blijkt niets van een kwantitatieve afname of kwalitatieve toename van werk in complexere samenlevingen: integendeel. Indiaanse mannen uit Virginia ervoeren de jacht meer als 'tijdverdrijf' dan als werk, evenals hun San-tegenhangers, hoewel de vrouwen bij de eersten waarschijnlijk meer werk verrichtten dan bij de San het geval is (wat nog altijd minder is dan hun blanke tijdgenotes).[35]

Tuinbouwers werken zo mogelijk nog minder dan de San, maar hier is de arbeid gedeeltelijk zwaarder (denk aan wieden en ploegen). Maar het grote breekpunt is toch de opkomst van de civilisatie met haar regering, stedenbouw en klassenonderscheid. Boeren werken harder, ze hebben weinig keus: er moet huur, belasting, tienden worden betaald. De latere arbeidersklasse betaalt bovendien in de vorm van winsten voor werkgevers die alle belang hebben bij uitbreiding en verzwaring van de arbeid. "Zwaarder en meer werk voor iedereen!", om met het Firesign Theatre te spreken. Ter vergelijking het aantal weken werk dat de gemiddelde Brit door de eeuwen heen besteedde aan zijn levensonderhoud: in 1495 waren dat er tien, in 1564 twintig, in 1684 achtenveertig en in 1726 tweeënvijftig.[36] Werk verslechtert naarmate de vooruitgang voortschrijdt.
In Amerika was het niet anders. In de achttiende eeuw ontwikkelde de arbeid (van slavernij tot de vrije beroepen) zich gestaag van seizoens- naar voltijdwerk.[37] De technologische ontwikkeling verergerde de situatie alleen maar. Zo vormden zeelui een soort avant-garde van de loonarbeid. In de achttiende eeuw namen grootte en laadvermogen van schepen enorm toe, zodat het werk steeds zwaarder en slopender werd. De zeelui reageerden hierop met collectieve acties zoals stakingen (het Engelse *strike* komt van het strijken van de zeilen), muiterij of zelfs piraterij: de overname van de werkvloer. Piraten reduceerden de bestuurlijke hiërarchie, verkozen hun kapiteins, vervingen loonarbeid door collectief eigendomsrecht en risicodeling en verkortten hun werkweek aanzienlijk, doordat ze hun schepen bemanden met een vijfvoud van wat men gewoon was op de koopvaardijschepen die ze belaagden. De afkeer van werk was een belangrijke drijfveer. Een zekere piraat noemde zijn "zucht naar drank en een onbekommerd bestaan sterker dan de hang naar goud". Een admiraal die enkele van piraterij verdachten wist te ronselen voor zijn slagschip, meende ze te kunnen heropvoeden door "hen arbeid bij te brengen", immers hun "werkweigering is de reden achter hun schurkerij". De gouverneur van de Bahamas wees op hun "diepgewortelde haat jegens werk"; een van zijn eilandgenoten beaamt dat "zij niet tot arbeid in staat zijn".[38]
Uiteraard leidde de volgende stap - industrialisering - tot meer en eentoniger werk dan arbeiders als klasse ooit te verduren hadden gekregen.[39] Het industriële leger kende geen vrijwilligers. Het merendeel van de eerste Amerikaanse fabrieksarbeiders was zelfs formeel niet vrij: dit waren vrouwen en kinderen die door hun wettige voogden, hun echtgenoten en vaders, aan het werk werden gezet.[40] Anders gezegd, de Noordelijke

fabrieken berustten niet minder op slavenarbeid dan de Zuidelijke plantages. Pas veel later was er daadwerkelijk enige tijd sprake van arbeidstijdverkorting, toen vakbonden en hervormers van diverse pluimage besloten de duur van de werkweek op hun politieke agenda te plaatsen. De anarchisten van Haymarket Square (Chicago 1886) betaalden met hun levens voor onze (officiële) achturige werkdag. De invoering van de veertigurige werkweek onder Franklin D. Roosevelt's New Deal van de jaren '30 maakte tegelijkertijd een einde aan voorstellen van toenmalig senator Hugo Black (nadien rechter aan het hooggerechtshof) voor een dertigurige werkweek, en de vakbonden lieten hun eisen voor arbeidstijdverkorting vallen.[41] Meer recentelijk lieten de arbeiders op hun beurt de vakbondsstrijd vallen. Wie de bal kaatst, kan hem terugverwachten.[42]

Niet alleen is onze werkweek niet verkort, het aantal levensjaren dat we werkend doorbrengen is ondanks alle technologische ontwikkelingen van de laatste decennia zelfs toegenomen. Dit komt doordat steeds meer mensen de pensioengerechtigde leeftijd halen, dat wil zeggen dat het systeem steeds meer jaren arbeid aan ons weet te onttrekken: de doorsnee Amerikaanse man werkt acht jaar langer dan zijn vroeg-twintigste-eeuwse tegenhanger[43] De achttiende-eeuwse arbeider eindigde zijn leven (als hij het zo ver bracht) in het armenhuis; in de twintigste eeuw belandt hij, als hij het zo ver brengt, in een verzorgingstehuis, eenzaam en geplaagd door medische technologieën.[44] Vooruitgang is een schone zaak.

Het ergste moet nog komen: vrouwenarbeid. De hedendaagse werkende vrouw (het merendeel van de vrouwen werkt tegenwoordig buitenshuis) heeft het slechter getroffen dan ooit tevoren. Naast het huishoudelijke werk die ze al verrichtte sinds de industrialisering verricht ze nu ook loonarbeid.[45] Dankzij haar massale toetreding tot de werkvloer (natuurlijk werkten vrouwen altijd al, maar gek genoeg wordt onbetaalde arbeid niet als werk gezien) is vrouwenarbeid de afgelopen twintig jaar per saldo enorm toegenomen. Bijgevolg het saldo van alle arbeid (want mannen zijn sindsdien natuurlijk niet *minder* gaan werken).[46] Ook al zou er definitief korte metten worden gemaakt met seksuele ongelijkheid (een situatie die nog lang niet voor de deur lijkt te staan), dan nog zou de gelijkberechtigde arbeidster een onevenredig groot aandeel hebben in wat Illich 'schaduwarbeid' noemt, "de onbetaalde inspanningen van de consument, die aan de waar een meerwaarde verlenen die deze aantrekkelijk maakt voor de consument in kwestie".[47] Burgerrechten zullen wel nooit doordringen tot de huiselijke sfeer. Voor zover de geschiedenis van de

arbeid enige logische ontwikkeling vertoont, is het de historisch toenemende uitbuiting van vrouwenarbeid. Ieder feminisme dat zich niet onverbiddelijk tegen werk keert is een gotspe.
De geciviliseerde, historische wereld is in de eerste plaats, zowel ob- als subjectief gezien, de wereld van het werk. Subjectief gezien hoeven we maar te luisteren naar het oordeel van de werkenden: arbeid doet pijn en is klote.[48] Objectief gezien wordt het alleen maar erger op die gebieden waar je nog enige vooruitgang zou mogen verwachten. Sinds het einde van de negentiende eeuw is het meeste werk gedespecialiseerd, gestandaardiseerd, gedebiliseerd, gefragmenteerd, geïsoleerd, gepolitionaliseerd en beveiligd tegen elke vorm van pirateske onteigening.[49] Mochten arbeiders zich nog één enkele werkplek willen toeëigenen dan zullen ze eerst de samenleving moeten ontzetten.
Ook zwaar werk kan nog lichter en draaglijker zijn dan onze dagelijkse loonarbeid. De Liberiaanse Kpelle zijn bijvoorbeeld rijsttelers - zonder meer veeleisende arbeid. Toch hebben deze 'neolithische landbouwers' een werkomgeving gecreëerd waarvan onze werkvloermanagers niet kunnen (of willen) dromen. Hun arbeid is onlosmakelijk verbonden met *Lii-nee*, oftewel vreugde, zonder welke ze niet zouden kunnen werken. Het werk vindt plaats in groepen, begeleid door muzikanten die het geluid van schoffel en machete ritmisch begeleiden. Nu en dan legt een van de vrouwen het werk neer voor een dans, waarmee ze het gezelschap en haar spieren ontlast na het zware, monotone werk. 's Avonds drinken de arbeiders palmwijn en wordt er samen gedanst en gezongen.[50] Misschien niet de 'oorspronkelijke welvaartssamenleving' die Sahlins bedoelde, maar wat werk betreft is het toch zeker een vooruitgang vergeleken met onze zogenaamde welvaart. De antropoloog wijst ook op pogingen van de overheid om de Kpelle er toe aan te zetten de stap te maken van droge naar natte (d.w.z. rendementvollere) rijstbouw. Hun weigering heeft niets te maken met een of ander aangeboren conservatisme: op het advies van dezelfde experts om (uit handelsoverwegingen) cacao te telen gingen ze wel in. Waar het om gaat is dat "sawabouw gewoon werk zou zijn, zonder de onmisbare afleiding van onze roddels, gezangen en dansen"[51] - het spelelement, dat nagenoeg is weggezuiverd uit de meeste gemoderniseerde arbeid.
In de V.S., met zijn miljoenen werklozen, luidden de jaren '90 tevens een toename van het aantal arbeidsuren in.[52] Het moderne tweeverdienersgezin heeft een lagere levensstandaard dan het kostwinnersgezin van de jaren '50. Twintigste-eeuwse technologieën hebben nauwelijks geleid tot

een verlichting van huishoudelijke arbeid. Uit studies blijkt dat er in 1912 per week 56 uur huishoudelijk werk werd verricht, in 1918 zestig, en in 1925 door plattelandsvrouwen 61. In 1931 werkten stedelijke, geschoolde huisvrouwen 48 uur per week, maar rond 1965 lag het gemiddelde voor alle huisvrouwen op 54 uur, waarbij vrouwen met een vervolgopleiding per dag 19 minuten langer werkten dan zij die alleen lagere school hadden genoten. In 1977 werkten huisvrouwen 50 uur per week; voor werkende vrouwen gold 35 uur per week *naast* hun baan: met 75 uur "een werkweek waar geen *sweatshop* tegen op kan".[53]

De primitieve bestaanswijze is hard noch wreed; evenmin hoeft hij van korte duur te zijn. Een aanzienlijk aantal San-mannen en vrouwen wordt ouder dan zestig jaar; hun bevolkingsstructuur vertoont meer overeenkomst met die van de Verenigde Staten dan van het doorsnee derdewereldland.[54] Bij ons vormen hartziektes de belangrijkste doodsoorzaak, terwijl stress, een belangrijke risicofactor, nauw samenhangt met het plezier dat we aan ons werk beleven.[55] Onze stressoorzaken komen bij jager-verzamelaars nauwelijks voor.[56] (De op een na belangrijkste doodsoorzaak, kanker, is natuurlijk een gevolg van de industrialisering.)

Misschien werken jagers onder gevaarlijke 'arbeidsomstandigheden', maar ook hier kan de geciviliseerde arbeid niet onomwonden superieur genoemd worden: neem het feit dat een groot deel van de 2,5 miljoen Amerikaanse verkeersslachtoffers tot nu toe werd gemaakt onder werkenden (politieagenten, taxichauffeurs, vrachtwagenchauffeurs etc.) of tijdens 'schaduwwerk' zoals forenzen en boodschappen doen.

Sahlins wees al op de hogere 'kwaliteit van het werkgebeuren' onder primitieve producenten, om een slogan te lenen uit de kring van pseudo-humanistische werk-herdesigners en -verrijkingsdeskundigen.[57] Naast kortere werktijden, 'flexibilisering' en een beter verzorgd 'sociaal vangnet' in de vorm van gelijke voedselverdeling, halen foeragerende volken meer bevrediging uit hun werk dan van het meeste moderne werk kan worden gezegd. Wij worden wakker door een wekker, zij slapen veel, zowel 's nachts als overdag. Wij leiden een zittend bestaan in onze bouwsels in vervuilde steden, zij ademen de frisse lucht van het vrije land. Wij hebben bazen, zij metgezellen. Ons werk vereist meestal hoogstens één, of anders een paar hyperspecialistische vaardigheden; bij hen gaan hand- en intellectueel werk samen in een uiteenlopende variëteit aan bezigheden, precies zoals het de grote utopisten voor ogen stond. De tijd die we besteden aan forenzen is verspilde, n.b. onbetaalde, tijd; wanneer zij het kamp verlaten 'lezen' ze het landschap in een potentieel produc-

tieve zin. Onze kinderen vallen onder de leerplichtwet; hun kroost mag ongestoord en zonder begeleiding volwassen activiteiten nabootsen, totdat ze vrijwel ongemerkt hun respectievelijke maatschappelijke rollen op zich nemen. Zij vervaardigen hun eigen, eenvoudige maar doeltreffende gereedschap en zijn er heer en meester over; wij staan in dienst van machines, en dit kan nauwelijks nog een metafoor worden genoemd. Zoals een NASA-deskundige toelicht: "Over het algemeen zullen robots de mens dienen, maar er zijn gevallen denkbaar waarin robots een hogere hiërarchische positie bekleden dan bepaalde mensen".[58] Het laatste woord inzake gelijkberechtiging.

1 Richard Borshay Lee 1979. *The !Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*. Cambridge University Press, Cambridge. p. 204.
2 Idem, p. 256.
3 Idem, p. 259.
4 Idem, p. 253.
5 Idem, p. 277.
6 Idem, p. 277-278.
7 Idem, p. 265.
8 E.P. Thompson 1963. *The Making of the English Working Class*. Vintage Books, New York. p. 308-309 e.v.; Stephen A. Marglin 1976. 'What Do Bosses Do?'. In André Gorz (ed.) *The Division of Labour*. Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ. p. 37-38; American Social History Project 1989. *Who Built America?* Pantheon, New York. Vol I, p. 251-256.
9 Harry C. Triandis 1973. 'Work and Nonwork: Intercultural Perspective'. In Marvin D. Dunette (ed.) *Work and Nonwork in the Year 2000*. Wadsworth, Belmont, MA. p. 41. (Gebaseerd op Human Relations Area File).
10 vgl. Shulamith Firestone 1971. *The Dialectic of Sex*. Bantam, New York. Revised edition, p. 200-202.
11 Lee. Op cit, p. 205, 261-262
12 Idem, p.278.
13 Ivan Illich, 1981, *Shadow Work*. Marion Boyars, Boston. I.h.b. hfdts. 5.
14 Lee. Op cit., p. 270.
15 Idem, hfdst. 6/8.
16 Pierre Clastres 1977. *Society Against the State*. Urizen Books, New York. Tr. Robert Hurley, p. 6-9.
17 Lee. Op. cit., hfdst 14.
18 Illich. Op. cit., p. 105.
19 Murray N. Rothbard 1971. *Freedom, Inequality, Primitivism and the Division of Labor*. Institute for Humane Studies, Inc., Menlo Park, CA. (een verzameling conservatieve clichés); David Ramsey Steele 1989. 'The Abolition of Breathing'. In *Liberty*, vol. II, no. 4, p. 51-57. Recensie van Bob Black z.j. [1986]. *The Abolition of Work and Other Essays*. Loompanics Unlimited, Port Townsend, WA. Naar verluidt is de Britse Steele een voormalig marxist. Dit zal zijn modieuze zwaai van links naar rechts ongetwijfeld hebben vergemakkelijkt - zo ver lopen de idealen niet uiteen: beide draaien om zelfopofferende arbeid. "De *altruïstische* loyaliteit is nooit projectiegebonden". For Ourselves z.j. [1983]. *The Right to Be Greedy*. Loompanics Unlimited, Port Townsend, WA. Thesis 120.
20 'Rabbit Bites Duck'. In *Liberty*, vol. II, no. 5 (May 1989), p. 6. Een ingekorte versie van mijn brief, getiteld 'Smokestack Lightning'. *Liberty* was zo vrij de verwijzing naar 'neuken' aan het slot te verwijderen, naar ik aanneem om de libertaire lezers niet in verzoeking te brengen danwel hen te verlossen van het kwaad.
Steele's snedige commentaar geeft blijk van zijn volslagen onbenul aangaande het reële jagersbestaan, in groepen die het onmogelijk twee weken lang op wat voor kadaver dan ook zouden kunnen uithouden (een gestrande walvis misschien?). De door hem geschetste jager is huisvader en echtgenoot in een geïsoleerd kerngezin, een soort Jan, Jans en de Kinderen in lendendoek. Evenals Rothbard gaat hij volkomen voorbij aan het toch wel degelijk bekende werk van Sahlins en Lee; een vrijwillige onwetendheid, gezien het feit dat ik beide bespreek in het boek dat hij recenseert. Dacht ik aanvankelijk nog dat zijn opmerking over mijn "bijna-analfabetisme" (op. cit., p. 51) beledigend moest worden opgevat, bij nader inzien lijkt het me een compliment. Zolang ze hun huiswerk over het werk niet hebben gemaakt, is er geen

enkele reden om ook maar de minste aandacht te schenken aan deze economen en marktlibertairen.

21 Fredy Perlman 1983. *Against His-Story, Against Leviathan!*. Black & Red, Detroit.

22 Geoffrey Blainey 1976. 'The Prosperous Nomads'. In *Triumph of the Nomads*. The Overlook Press, Woodstock, NY. hfst. 13.

23 Harold C. Conklin 1969. 'An Ethnoecological Approach to Shifting Cultivation'. In Andrew P. Vayda (ed.) *Environment and Cultural Behavior*. Natural History Press, Garden City, NY. p. 229.

24 Francis Jennings 1975. *The Invasion of America*. University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC. p. 65-66.

25 Daniel T. Rodgers 1974. *The Work Ethic in Industrial America, 1850 - 1920*. University of Chicago Press, Chicago. p. 3-4.

26 James Kendall Hosmer (ed.) 1959. *Winthrop's Journal. 'History of New England', 1630 - 1649*. Barnes & Noble, New York. Vol. II, p. 124.

27 Edmund S. Morgan 1975. *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*. W.W. Norton, New York. p. 56.

28 Howard S. Russell 1980. *Indian New England Before the Mayflower*. University Press of New England, Hanover, NH. p. 92.

29 Ruth Schwartz Cowan 1983. *More Work for Mother*. Basic Books, New York. p. 21-22, 38, 164-165.

30 Stephen Innes 1988. 'Fulfilling John Smith's Vision: Work and Labor in Early America'. In Stephen Innes (ed.). *Work and Labor in Early America*. University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC. p 21; Rodgers. Op. cit., p. 4-5.

31 Karen Ordahl Kupperman 1984. *Roanoke: The Abandoned Colony*. Rowwan & Allanheld, Totowa, NJ. p. 137-139, 141.

32 James Axtell 1985. *The Invasion Within*. Oxford University Press, New York. hfst. 13.

33 Idem; Morgan, Op. cit., p. 56.

34 Morgan. Op. cit., p. 74.

35 Idem, p. 51-52, 56.

36 Joseph Eyer and Peter Sterling 1977. 'Stress-Related Mortality and Social Organization'. In *Review of Radical Political Economics*, Vol. IX, # 1, p. 15.

37 Innes. Op cit., p. 41.

38 Marcus Rediker 1988. 'The Anglo-American Seaman as Collective Worker'. In Stephen Innes (ed.) *Work and Labor in Early America*. University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC. p. 252-286, i.h.b. p. 280-281

39 Eric R. Wolf 1982. *Europe and the People Without History*. University of California Press, Berkeley, CA. p 276; Marglin. Op. cit., p. 37-38. Al in het voorindustriële Amerika gaven werkgevers de voorkeur aan horigen zoals slaven en leerlingwerkers. Zie John J. McCusker and Russell R. Menard 1985. *The Economy of British America*, 1607-1789. University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC. p. 238.

40 Fred Thompson 1975. Inleiding tot Paul Lafargue 1975. *The Right to Be Lazy*. Charles H. Kerr, Chicago. p. 23.

41 Benjamin Kline Hunnicutt 1988. *Work Without End: Abandoning Shorter Hours for the Right to Work*. Temple University Press, Philadelphia.

42 John Zerzan 1988. 'Organized Labor vs. "The Revolt Against Work"'. In *Elements of Refusal*. Left Bank Books, Seattle. p. 170-183.

43 Hunnicutt. Op. cit., p. 318-319, noot 5.

44 E.P. Thompson. Op. cit., p. 328 e.v..

45 Cowan. Op. cit., p. 201-216; Ivan Illich 1982. *Gender*. Pantheon Books, N. Y. p. 45-48, 53.

46 Hunnicutt. Op. cit., p. 2-3.

47 Illich. *Gender*. Op. cit., p. 45 noot 30.

48 Richard Balzer 1976. *Clockwork*. Doubleday, New York; Barbara Garson 1975. *All the Livelong Day*. Doubleday, New York; Richard M. Pfeffer 1979. *Working for Capitalism*. Columbia University Press, New York; Studs Terkel 1974. *Working*. Pantheon, New York; Ronald Fraser (ed.) 1969. Work 2: *Twenty Personal Accounts*. Penguin Books, Harmondsworth, UK; Zerzan. Op. cit.

49 Harry Braverman 1974. *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. Monthly Review Press, New York; William Lucy 1980. 'Can We Find Good Jobs in a Service Economy?'. In C. Stewart Sheppard and Donald C. Carroll (eds.) *Working in the Twenty-First Century*. John Wiley & Sons, New York. p. 82-85; Joel Stein 1975. 'Automatic Production'. In Root & Branch (eds.) *Root & Branch: The Rise of the Workers' Movements*. Fawcett Crest Books, Greenwich, CT. p. 158-173. Stein wijst op het feit dat de dalende vraag naar vakkennis gepaard gaat met een toenemende vraag naar diploma's en referenties, die met de uiteindelijke prestatie natuurlijk niets te maken hebben (zie ook Ivar Berg 1970. *Education and Jobs: The Great Training Robbery*. Praeger, New York). Bazen hebben natuurlijk alle reden om er van uit te gaan dat iemand die veel onderwijs heeft genoten, zich des te meer gezeik op de werkvloer zal laten aanleunen. "Het kind moet de arbeid gewoon raken, en waar kan het de liefde voor het werk beter worden bijgebracht dan op school?" Immanuel Kant [1960]. *Education*. University of Michigan Press, Ann Arbor. p. 70. En op p. 3: "Het kind gaat niet in de eerste plaats naar school om onderwijs te genieten, maar veeleer om te leren stilzitten en te doen wat het wordt opgedragen".

50 David F. Lancy 1978. 'Work and Play: The Kpelle Case'. In Helen B. Schwartzman (ed.) *Play and Culture: 1978 Proceedings of the Association for the Anthropological Study of Play*. Leisure Press, West Point, NY. p. 324-328.

51 Idem, p. 328.

52 Hunnicutt. Op. cit., p. 3; Benjamin K. Hunnicutt 1990. 'Are We All Working Too Hard? No Time for God or Family'. In *Wall Street Journal*, Jan. 4, p. A12.

53 Cowan. Op. cit., p. 159, 178-179, 199, 213; vgl. Ann Oakley 1974. *Woman's Work*. Vintage, New York. hfst. 7.

54 Lee. Op. cit., p. 44-48.

55 *Work in America* 1973. Rapport van een adviesgroep aan het Amerikaanse Ministerie van Onderwijs, Sociale Zaken en Volksgezondheid. MIT Press, Cambridge. p. 79-81.

56 Eyer and Sterling. Op. cit., p. 15.

57 Zie ook het symposium 'Workplace of the Future' in *Wall Street Journal Reports* (June 4, 1990). Aan mij de eer als verplichte dissident, Bob Black, 'All Play and No Work', idem., p. R17: een grondig 'bewerkte' versie van Bob Black 1990. 'Why Work?' In *Sun*, Sept. 3, Baltimore, p. 5A.

58 'Someday Your Boss Could Be a Robot'. Krantenartikel, overgenomen in *Mallife*. No. 19 (Summer 1990), p. 1.


bringt gute
Laune

DE GROTE VAKANTIE

In 1832 publiceerde de National Union of the Working Classes het eens zo beruchte pamflet *Grand National Holiday and the Congress of the Productive Classes*. De achtenveertig jarige auteur, William Benbow, was een Engelse ambachtsman en levenslang agitator. Zijn historische bijdrage aan het radikaal- politieke gedachtengoed was de Groots Nationale Feestdag van de Werkende Klassen, later meer bekend als de Algemene Staking. Hij riep op tot een één maand durende algehele werkonderbreking, waarin de producenten afgevaardigden zouden sturen "om het geluk te realiseren van de overweldigende meerderheid van het menselijk ras, het veruit grootste deel van de mensheid dat de werkende klasse wordt genoemd" - een spiegelbeeld van de wijze waarop de elite in het parlement bijeenkomt om daar hun geluk veilig te stellen.

Benbow was niet erg specifiek over wat het congres moest doen, maar in essentie was hij een *leveller**. De Engelse maatschappij was verrot door "teveel nietsdoen aan de ene kant, en teveel uitputtend werk aan de andere kant." Elke rijke nietsnut "moet aan het werk gezet worden om te genezen van zijn onevenwichtigheid." Maar in tegenstelling tot de syndicalisten, die later de oproep tot een algemene staking overnamen, verheerlijkte Benbow de arbeid niet en riep hij de massa niet op tot het bewonderen van de productie, ook al romantiseerde hij arbeiders als de dragers van waarde. Het was simpelweg een zaak van gelijke rechten en plichten, inclusief "gelijke lasten" en een "gelijk aandeel in de productie." Benbow verhelderde het anti-werk standpunt als volgt:

"Iedereen moet een aandeel in het werk hebben. Dan wordt het werk zo licht dat het niet eens meer als werk beschouwd zal worden, maar als gezonde inspanning. Kan er iets humaner zijn dan het belangrijkste onderwerp van onze glorieuze Feestdag, namelijk het bereiken van het grootst mogelijke geluk en de minste lasten voor iedereen?"

Met andere woorden, we vinden hier geen calvinistisch-marxistische onzin over werk als een van God (of geschiedenis) gegeven opdracht, of werk als de realisatie van het wezen van de mens: hoe minder werk hoe

* 'Gelijkmakers', leden van een zeventiende eeuwse republikeinse beweging die een ingrijpende wijziging van politieke, economische en religieuze structuren beoogde.

beter. Er is slechts een verwijzing, als het dat al is, naar het uit dezelfde tijd stammende argument van Fourier om werk in productief spel te transformeren (het is overigens hoogst onwaarschijnlijk dat Benbow van Fourier had gehoord in 1832). De utopisch-socialist William Morris zou later een verfijnde synthese maken van beider opvattingen over de transformatie van werk.

Veel origineler en interessanter dan zijn voorstel voor een congres was Benbows voorstel voor een Groots Nationale Feestdag. Benbow achtte de juiste doeleinden van een samenleving "rust, vrolijkheid, plezier en geluk" - doeleinden die ze echter faalde te dienen behalve voor de "luie, nietsdoende elite". De mensen "hebben zelfs nog niet bestaan, want ze hebben nog niet van het leven genoten". Anderen hebben het genoten en geleefd in hun plaats: "De mensen zijn voor zichzelf niets, en alles voor de weinigen". (En zo is het nog steeds.) Benbow stelde De Groots Nationale Feestdag voor als het startpunt van een revolutie, gebaseerd op egalitair hedonisme.

Benbows pleidooi voor een Grote Vakantie grijpt terug op de pre-kapitalistische festivals, en wel op een manier die verloren is gegaan voor zijn syndicalistische opvolgers. Hij schrikt er niet voor terug om te zeggen dat de Feestdag "een heilige dag is, en die van ons is bedoeld om de heiligste te zijn", want zij "is ingesteld om overvloed te bereiken, om de hebzucht af te schaffen, en iedereen gelijkwaardig te laten zijn!" Hij bedenkt, benadrukt hij, niets nieuws.

"De Sabbat was een wekelijks feest" waarop de oude Hebreeuwen manna in overvloed aten: "er werd geen onderdanig werk gedaan en geen onderscheid gemaakt tussen meesters en dienaars". Toen was elk zevende jaar "het jaar van ontspanning", een "voortdurend festival; het was een seizoen van onderricht; het was een tijd van verlichting voor mensen die schulden hadden." Benbow greep terug op diepbegraven protestants-dissidente, volkse gewoonten, die teruggingen tot de Engelse Burgeroorlog, en probeerde die te reactiveren. Zijn vagelijk communistisch-economisch programma grijpt terug op de *diggers**. Zijn hedonisme, zijn verlangen om "niet alleen religieuze feesten, maar ook politieke" te laten herleven, gecombineerd met een (zoals we die van zijn soft-pornografische literatuur kennen) hang naar seksuele vrijheid, plaatsen hem midden in de contra-culturele traditie van de *ranters**.

---

* Ookwel 'true levellers' genoemd; radicale beweging die braakliggende gronden kraakte.

* Radicaal-libertijnse religieuze beweging.

De Feestdag zou de voorloper zijn van de permanente revolutie die de afgevaardigden van het extra-parlementaire congres zouden uitroepen. Sterker nog, degenen die al aan het feesten waren geslagen moesten niet wachten op hun afgevaardigden. Benbow stelde voor dat werkende mensen genoeg voedsel en geld zouden verzamelen om de eerste week van het Feest door te komen zonder te werken. Tegen die tijd zouden ze voldoende georganiseerd zijn om de volgende drie weken door te komen. Rijke liberalen, stelt hij ironisch - namelijk de rijke liberalen die zojuist de verkiezing hadden gewonnen dankzij de acties van de werkende klasse om hen daarna het stemrecht weer te ontzeggen - zouden met alle plezier hun liberale hervormingsideeën uitvoeren door hun bezit te delen met alle anderen die met een dergelijk waardevolle zaak bezig waren.

"Alle grote hervormers moeten hierop worden aangesproken, dan zullen de mensen geen argwaan koesteren jegens hun intenties. De hervormers zullen ons met gulle hand ondersteunen gedurende ons festival... Totdat ze zijn aangesproken kan niemand het aantal van vrije mensen voorzien die zover zijn om gelijke rechten, gelijke rechtspraak, en gelijke wetten voor iedereen te promoten in het hele koninkrijk."

Een detail misschien, maar het congres dient ergens centraal in Engeland samen te komen onder het toezicht van een "grootse liberale *lord*":

"We zouden samen moeten komen in het huis en de bijgebouwen van één of andere groots liberale Heer. De enige moeilijkheid zal bestaan uit het vinden van een geschikte plek die centraal gelegen is, maar de huizen zijn allemaal groot genoeg om ruimte te bieden aan de leden van het Congres. Het erbij behorende land zal voor voedsel zorgen en de parken zijn prachtige ontmoetingsplaatsen. Er mag op worden vertrouwd dat de eigenaar van het landgoed, vereerd door de keuze van het volk, de vertegenwoordigers een koninklijke ontvangst zal geven."

Benbow was geen theoreticus of ziener. Hij had eerder de simplistisch-verlichte overtuiging dat het volk door haar eigen, door de elite opgelegde, onwetendheid tot slaaf werd gemaakt. Tot ergens in de jaren vijftig van de negentiende eeuw (toen Benbow uit het oog verloren werd) streed hij voornamelijk voor het algemeen kiesrecht, welke een decennium later werd ingevoerd, maar dat nooit het klassesysteem in Engeland

heeft doen verdwijnen. In andere kapitalistische systemen - zoals bijvoorbeeld de Verenigde Staten van Amerika - zijn er nooit koningshuizen, aristocraten en bisschoppen geweest die Benbow schuldig achtte aan het onderdrukken van het volk. Het Amerikaanse voorbeeld bewijst dat uitbuiting ook erg effectief is (misschien zelfs effectiever) zonder deze archaische sociale overblijfselen.

Het Groots Nationaal Feest is een uitstekend voorbeeld van wat genoemd kan worden het 'revolutionaire dilemma'. Om een sociale revolutie te maken moet er gebruik gemaakt worden van de bestaande matrix. Revolutie vereist continuiteit. Maar om het werkelijk een sociale revolutie te laten zijn, moeten mensen op een nieuwe en kwalitatief andere wijze gaan leven. Revolutie vereist een breuk. Dat wat er leeft in de bestaande orde - waar het, om überhaupt te kunnen overleven latent aanwezig, verborgen of vervormd is - moet snel en radicaal bevrijd worden van dat wat dood is. Je hierin vergissen is rampzalig. Marx en de syndicalisten bijvoorbeeld dachten dat leven onder het kapitalisme bestond uit het ontwikkelen van de productieve krachten, zich gelijktijdig manifesterend met de eerste universele klasse: het proletariaat. Revolutie impliceerde daarom de socialisatie, rationalisatie en intensificatie van de industriële ontwikkeling: kortom, een veralgemenisering van de proletarische conditie. Het is nu overduidelijk, behalve voor een handjevol linkse secteleden, dat het kapitalisme door de ontwikkeling van de productieve krachten voortdurend wordt vernieuwd. Proletarisering heeft krachtige groeperingen in de werkende klasse geëlimineerd en de arbeid sterk gesegmenteerd. Dit alles ten nadele van het klassebewustzijn. Productivisme en arbeiderisme hebben bewezen ideologieën van het kapitalisme te zijn.

Benbows oplossing voor het dilemma lijkt achteraf, in tegenstelling tot het bovenstaande, revolutionair, al is het nog incompleet. De Feestdag put uit het collectieve geheugen van solidariteit en gemeenschappelijke feestelijkheid. Het put uit individuele herinneringen aan kortere werkuren, aan veel meer vrije dagen en relatieve zelfstandigheid in de productie. Arbeiders herinnerden de Sabbat als een daadwerkelijk heilige dag, zoals Benbow hun voorhield - maar het heilige was toen al een omstreden begrip geworden. Voor de *dissenters** (de opvolgers van de Puriteinen) was de Sabbat een dag waarop niet gewerkt werd, een rustdag, maar ook een dag van gebed, contemplatie en afzien van plezier. Voor de meeste arbeiders echter bestond de essentie van het heilige uit

* Afgescheidenen van de Staatskerk.

rust, recreatie en tijd voor vrienden. Het religieuze karakter was diffuus. Gewone pleziertjes zoals eten, drinken en dansen waren er van doortrokken en niet geconcentreerd in aparte activiteiten die geen verband hadden met het gewone leven. De dissenter of de *methodist** behoorde niets anders te doen dan expliciet en uitsluitend bezig te zijn met religieuze zaken. Het was slechts ten dele een grap dat arbeiders, als zij uitsliepen van de zondagse uitspattingen, hun ongeautoriseerde maandagse feestdag als "Heilige Maandag" bestempelden - de vloek van de werkgevers [in Nederland werd dit fenomeen "maandag-houden" genoemd, red.]. De naam impliceert dat deze werk-vrije dag net als de zondag een heilige dag was.

Tot zover is de Feestdag in overeenstemming met een nog steeds herinnerd en nog niet volkomen verdwenen verleden. Wat is er dan revolutionair en discontinu aan? Hoofdzakelijk dit. De traditionele samenleving handelde op basis van gewoontes, niet vanuit bewuste planning en het was lokaal, parochiaal. Terwijl ze al verdeeld was door klasse-differentiatie en misschien religieuze verdeeldheid, werd ze stukje bij beetje kapot gemaakt door de oprukkende omsingeling. Het was moeilijk om van binnenuit waar te nemen dat het unieke lot van een lokale gemeenschap, welke zich misschien al generaties aan het ontwikkelen was, slechts een moment was in de nationale trend. Onder deze omstandigheden is Benbows opvatting dat "onwetendheid de bron van alle ellende is" meer dan alleen een naïef overblijfsel van verlichtings-optimisme. (Ook al weerklonk er de echo in van een andere denkrichting: het *Jacobinism* van Thomas Paine en de *Corresponding Societies* rond 1790, welke het radikale denken beïnvloedden.) Het was nu noodzakelijk voor de 'velen', 'het volk', de 'productieve klassen', om over zichzelf na te denken op nationaal niveau, om voor zichzelf te kunnen handelen op nationaal niveau: "Als ze voor zichzelf vechten, dan zullen ze een volk zijn, dan zullen ze leven, dan zullen ze gemak, vrolijkheid, plezier en geluk hebben; maar niet totdat ze voor zichzelf zullen vechten." De oplossing "is simpelweg: EENHEID VAN DENKEN EN DOEN. Denk gezamenlijk, doe gezamenlijk, en wat onmogelijk lijkt wordt mogelijk - het laten verdwijnen van onrecht, onderdrukking, leed en hebzucht."

De Feestdag laat de gemeenschap weer ontstaan op een nationale schaal, de enige schaal die nog mogelijk is. Maar dit betekent gelijktijdig een veralgemenisering van lokale akties. Het laat de feestelijke, sacrale

* Ascetisch-religieuze beweging, levend volgens strenge beginselen ('methoden').

inhoud van feestdagen terugkeren, gelijktijdig met het bewust onttrekken van arbeid aan de onproduktieve klassen die er de vruchten van plukken. Het is de Algemene Staking en een Feest, de langste *rave* ooit; alles met elkaar verbonden, vrijheid als noodzaak, noodzaak als vrijheid. Benbow benadrukt dat de Feestdag vooraf gaat aan het congres en dat het feest op zijn eigen tijd wordt voortgebracht. Het is redelijk om te verwachten dat alleen onder condities van ongehaaste ontspanning en ontspannen spel de mensen zullen gaan nadenken over hoe de toekomst er uit moet gaan zien en betrouwbare afgevaardigden zullen kiezen voor het congres. Benbows plan toont onbedoeld een inzicht dat op zijn minst zo oud als Plato en Aristoteles is en dat van veel betekenis was voor de Engelse heersende klasse; namelijk dat loonarbeiders, zoals slaven, niet geschikt zijn om te stemmen omdat ze geen economische onafhankelijkheid hebben. Tegenwoordig is het natuurlijk niet meer zo dat bazen de werkers zeggen waarop ze moeten stemmen. Maar nog steeds laat werk geen tijd over die nodig is voor een verantwoordelijk burgerschap.

De Feestdag zou de schade die de arbeiders al hadden opgelopen nauwelijks ongedaan kunnen maken - de door de fabrieksarbeid veroorzaakte ellende in het bijzonder. Maar het zou de arbeiders voor een niet te verwaarlozen periode kunnen ontslaan van de noodzaak om te werken en te overleven (comite's van de werkende klasse zouden over voldoende in beslag genomen voorraden beschikken voor de duur van de Feestdag). De Feestdag onderbreekt de vicieuze cirkel van het zichzelf in stand houdende proletarische en politieke onvermogen dat, op zijn beurt, weer in stand werd gehouden door de hoge heren.

Benbow was niet slechts een plebejer die een proletarische draai gaf aan stukjes utilitaire doctrine zoals zoveel 'radicalen' toen deden. Hij onderschreef het idee van het grootste geluk voor het grootste aantal mensen, maar hij had zijn eigen ideeën over wat dat inhield: het delen in de welvaart en het omvergooien van geërfde privileges waren slechts een deel van zijn programma. Benbow vond dat het goede leven uit meer bestond dan louter het herverdelen van welvaart en het bevrijden van de arbeiders. Klinkend als de 'jonge Marx' of één of andere hegeliaan zegt hij: "Het Zijn van de arbeider is een negatie. Hij leeft voor produktie, ongeluk en slavernij - en is dood voor plezier en geluk." In de arbeider is er (zoals Croce zei over het marxisme) iets levends en iets doods. Dat wat dood was in de arbeider maakte hem tot een arbeider; zijn werk, zijn 'productie', en dat hield ongeluk en slavernij in. Dat wat leefde was dat wat de arbeider bewaarde voor zijn almaar kleiner wordende deel van zijn leven

naast het werk. Maar wat op het werk gebeurde beïnvloedde de arbeider wel, zowel op het werk als daarbuiten: "Door te zeggen wat mensen doen, verklaren we wat ze zijn. Door te zeggen wat ze zouden kunnen doen en behoren te doen, verklaren we wat ze zouden kunnen en behoren te zijn". Fundamenteel komt het neer op de mogelijkheid tot autonomie (individueel dan wel collectief).

Nu weten we dat Benbow zich op verschillende punten vergiste wat betreft de middelen om het doel te bereiken. Algemeen kiesrecht leidde nooit naar de revolutie - in sommige gevallen, zoals Proudhon stelde, "is algemeen kiesrecht de contra-revolutie". Wat betreft het herverdelen van de rijkdom, dit is nooit uitgeprobeerd, ook al is het voor korte periodes in kleine gebieden benaderd, bijvoorbeeld gedurende de Russische, Spaanse en andere moderne revoluties. Desondanks heeft er een significante herverdeling van rijkdom plaatsgevonden, zoals in Engeland bijvoorbeeld en in de Scandinavische sociale democratieën. Benbow zou ongetwijfeld verheugd zijn dat de nakomelingen van de `liberale lords' die hij zo verafschuwde (en de conservatieve lords trouwens ook) vandaag ontdaan zijn van de meeste van hun rijkdommen en zijn teruggebracht (in sommige gevallen), tot het moeten vragen van toegangsgelden aan toeristen voor het bezichtigen van hun statige huizen. Maar dit heeft niets aan het feit veranderd, waar alle Britten zich weldegelijk van bewust zijn, dat Engeland nog steeds een kapitalistische klasse-maatschappij is, ook al is ze welvarend en progressief. De arbeidersklasse is nog steeds, populair uitgedrukt, `de klos'.

De voortdurende belangstelling voor Benbow komt niet uit zijn profetische gaven voort - ook al komt hij er vergeleken met Marx beter van af - maar uit zijn formulering, uit zijn gevoel voor zijn tijd en plaats, en - waarom ook niet - uit zijn oplossing van het `revolutionaire dilemma'. Of het idee gewerkt zou hebben zullen we nooit weten. Zoals Benbows huidige redacteur S.A. Bushell het uitlegt, bestond er serieuze oppositie tegen Benbows voorstel - zelfs binnen de organisatie die het publiceerde - en inspanningen om met de Feestdag te beginnen werden al ras afgebroken. Ook al waren de verwachtingen van Benbow over de Feestdag en het congres laaggespannen, zij waren duidelijk bedoeld om zowel politieke als economische onrechtvaardigheden aan te klagen, welke de radicaal-liberale traditie altijd als onderling verbonden beschouwde (dit was het fundament van het begrip `corruptie': niet een algemene uitdrukking om moralistisch misbruik te benoemen, maar een vakterm uit de libertaire ideologie). Benbows ideeën verloren hun relevantie toen het

radicale- en arbeidersklasse-activisme uit elkaar gingen in afzonderlijke politieke en economische stromingen (en elk op zijn beurt weer in meer dan een richting). Benbow schijnt de rest van zijn leven te hebben gewijd aan politieke hervormingen - meer specifiek aan het vergroten van het aantal kiezers. Anderen streefden economische verbeteringen door middel van het organiseren van vakbonden na. De politiek- en economisch-georiënteerden splitsten zich op hun beurt weer in reformistische en revolutionaire stromingen.

Wat leeft er vandaag nog van Benbows veel geroemde pamflet? Misschien meer dan ooit. Het is een concrete en plausibele oplossing van het 'revolutionairen dilemma' in de vorm die het op dat tijdstip had, en als zodanig een voorbeeld dat het dilemma weer levend voor ons maakt, ook al zijn de omstandigheden vandaag veranderd. Maar, zoals redacteur Bushell stelt, de Feestdag is het misschien daadwerkelijk waard om uitgeprobeerd te worden. Als de Algemene Staking als een ongeautoriseerde Feestdag geherdefinieerd zou worden, dan misschien kan "het oude stakingsidee weer aan populariteit winnen". De tegencultuur-revolutionairen hebben tenslotte nooit enig bezwaar gehad tegen een algemene werkonderbreking; sterker nog, zij zien hier meer in dan de syndicalisten dat doen. Uiteraard, productieve activiteiten zullen uiteindelijk weer moeten worden hervat, maar werk misschien niet. Wat Benbow opmerkte met betrekking tot de Feestdag - een argument dat geen van de voorstanders van de Algemene Staking ooit schijnt te hebben gebruikt - is dat het een kans is op reflectie, "om onze stompzinnige haast kwijt te raken en te leren wat het is wat we werkelijk willen". Om vrij te denken, ongehaast. De Feestdag is alles wat de Algemene Staking zou kunnen zijn en meer. Het is iets waar alle anti-autoritairen het mee eens zouden moeten zijn, want zij willen zich op zijn minst ontdoen van de almacht van grote bedrijven en de staat. Als dat is bereikt, kunnen de mensen zelf beslissen of zij weer aan het werk willen gaan onder werkersraden of gefedereerde vakbonden of in het geheel niet meer. Waarschijnlijk zullen sommige mensen voor het ene kiezen en sommige voor het andere. Misschien, na een experimentele aanloopfase, ontstaat er een soort structuur die al wat leeft in de verschillende ideeënwerelden ook daadwerkelijk tot uitdrukking brengt. Een ieder die oprecht naar universele vrijheid verlangt zou er niet voor moeten terugschrikken datgene uit te proberen dat vorm geeft aan de bevrijding van iedere slavernij. Waarom roepen we de Grote Vakantie niet uit en zien wat er vervolgens gebeurt?

WAT MANKEERT ER AAN DIT BEELD ?

Recensie van 'The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era', door Jeremy Rifkin. New York: G.P. Putnam's Sons, 1995.

Het nieuwe post-industriële tijdperk is door futuristen bijna even vaak aangekondigd als vroeger de definitieve crisis van het kapitalisme door Marxisten. Jeremy Rifkin geeft dat volmondig toe, maar is er zeker van dat deze keer de toekomst eindelijk, en onomkeerbaar, aangebroken is. Misschien heeft hij gelijk.

Hoewel geen oorspronkelijke denker, is Rifkin wel goed in het bijeenbrengen en populariseren van belangrijke informatie, die hij op een heldere en makkelijk verteerbare wijze presenteert. Bijna iedereen die dit boek leest zal meer te weten komen over de ontwikkelingen op het gebied van technologie en arbeidsorganisatie die het dagelijks leven over de hele wereld al ingrijpend veranderd hebben en, wat het uiteindelijk effect ook moge zijn, onherroepelijk nog meer ingrijpende veranderingen met zich mee zullen brengen. In zijn betoog maakt Rifkin echter zoveel cruciale fouten dat zijn -weliswaar prozaïsche- hervormingsprogramma's uiteindelijk op de schroothoop der utopieën zullen belanden.

Hoewel Rifkin een massa details verschaft, blijft zijn centrale boodschap steeds duidelijk. De wereld zoals we die sinds mensenheugenis hebben gekend is steeds een wereld van arbeid geweest. Behalve voor een kleine elite (en zelfs voor de meesten daarvan) heeft de arbeid het leven van mensen "stuctuur verschaft", zo stelt Rifkin. Alle revolutionaire veranderingen die sinds mensenheugenis hebben plaatsgevonden ten spijt, heeft de arbeid als dagelijks lot niet alleen standgehouden maar ook gezegevierd (om met William Faulkner te spreken). Na de Industriële Revolutie was de arbeid zelfs zwaarder en eentoniger, en noodzakelijker, dan ervoor - en hetzelfde gold al eerder voor de Neolithische Revolutie. Politieke omwentelingen hebben tot ingrijpende veranderingen geleid, maar niet tot ingrijpende veranderingen in het werk.
Daarin begint verandering te komen, zo stelt Rifkin. De internationale economie was nooit eerder zo productief, maar tegelijkertijd is de werkloosheid op wereldschaal sinds de Grote Depressie nooit zo hoog

geweest. Nieuwe technologie, vooral informatietechnologie, is altijd kapitaalintensief. Het getuigt van naïviteit en een wel zeer sterke verbeelding te veronderstellen dat nieuwe technologie altijd nieuwe arbeidsplaatsen schept die in de plaats komen van oude. Alles wijst op het tegenovergestelde, zoals Rifkin onophoudelijk en terecht betoogt. Het is onzinnig en wreed, tien arbeiders om te scholen voor één nieuwe baan die voor hen beschikbaar komt (maar waarschijnlijk naar een ander gaat, omdat een jongere, nieuwe werknemer wellicht gezonder en plooibaarder is, en minder door herinneringen aan de goede oude tijd wordt belast). We stevenen af op "een bijna arbeiderloze wereld". Van de 124 miljoen banen in de Verenigde Staten zijn er bijna 90 miljoen die "potentieel door machines vervangen kunnen worden".

Zoals Rifkin onthult, ontkomt er bijna geen sector van de economie aan de technologisch gestuurde afslanking van de arbeidspool. In de VS, oorspronkelijk een land van boeren, werkt tegenwoordig maar 2,7% van de bevolking in de landbouw, en hier is - zoals overal - "het einde van de vollegrondteelt" al in zicht. Na de landbouw was de industriële sector aan de beurt. En vervolgens wordt de dienstensector, in relatieve omvang enorm toegenomen en nu uitgegroeid tot verreweg de grootste sector van de economie, afgeslankt. Bij de banken worden bankbedienden door telautomaten vervangen. Het middenkader is drastisch ingeperkt: de bazen seinen hun instructies nu rechtstreeks aan het produktiepersoneel door, via de computer, en gebruiken eveneens de computer om hun prestaties te controleren.
Wij naderen wat Bill Gates 'wrijvingloos kapitalisme' noemt: directe transacties tussen producenten en consumenten. Het kapitalisme zal de op winst beluste tussenhandelaren die dit systeem ooit op poten zetten, uiteindelijk overbodig maken. In de Hemelrijk der Proletariërs zullen de vroegere handwerkslieden ongetwijfeld in hun vuist lachen.

Wat mankeert er aan dit beeld? In essentie dit: de waren die in een bijna arbeiderloze economie geproduceerd worden, moeten verkocht worden; maar om verkocht te worden, moeten ze gekocht worden, en om ze te kopen, hebben consumenten geld nodig om ervoor te betalen. Ze krijgen hun geld voornamelijk als loon voor arbeid. Zelfs Rifkin, die grote moeite doet om niet radicaal te klinken, geeft met tegenzin toe dat een zekere Karl Marx het idee van een crisis van kapitalistische overproduktie ten opzichte van koopkracht ooit heeft bedacht.

Zo zijn er nog meer problemen. Het werk van de overgebleven arbeiders, de 'kennisarbeiders', is enorm stressvol. Net als tekst op een computerscherm, *scrollt* het onverbiddelijk heen en weer, maar voor iedere arbeidskracht die het niet aankan zijn er twee in het "nieuwe reservistenleger" (weer een term van je-weet-wel-wie) die wanhopig bereid zijn zijn of haar plaats in te nemen. En de 'afgevloeide' meerderheid is niet alleen een onvoldoende grote markt, maar ook een diepe poel van ellende. De mensen worden straks niet alleen arm, ze zullen ook weten dat ze niet meer nodig zijn. Wat gebeurd is met de eerste slachtoffers van de automatisering - de zwarten uit het zuiden van de VS die door de introductie van landbouwmachines tot permanente onderklasse gedegradeerd werden - zal ook miljoenen blanken overkomen. We kennen de gevolgen: criminaliteit, drugs, gebroken gezinnen, maatschappelijke verloedering. Beheersing van dit proces - of, realistischer, het binnen de perken houden van de gevolgen - wordt duur en moeilijk.

Als dit de futuristische toekomst is - blijkbaar zo bedreigend, zelfs voor degenen die ons vooruit duwen - wat mankeert er dan aan dit beeld? Waarom dringen werkgevers niet aan op de hervorming die ten grondslag ligt aan al het andere dat Rifkin voorstaat: een kortere werkweek? Daardoor zouden meer mensen een betaalde baan kunnen krijgen, waardoor ze wat anders konden doen dan zich zielig voelen of, nog erger, uitpuzzelen wiens schuld het allemaal is. En vooral de koopkracht krijgen om de waren te kopen die de werkgevers kwijt willen. Maar - en Rifkin kijkt daar blijkbaar van op - de Amerikanen die nog altijd de twijfelachtige eer van een betaalde baan genieten, hebben nu een langere werkweek dan in 1948, hoewel de produktiviteit sindsdien meer dan verdubbeld is. In plaats van de werkweek te verkorten, krimpen de werkgevers hun fulltime personeelsbestand in, waardoor uitbuiting en onzekerheid toenemen en tegelijk maximaal gebruik wordt gemaakt van tijdelijke (wegwerp-)arbeidskrachten, tijdelijk gemobiliseerde reservisten.

Rifkin is duidelijk gefrustreerd door de onwil van de bazen die maar niet willen erkennen wat hij al lang als hun verlicht eigenbelang op termijn heeft ingezien. Zijn eigen bescheiden plan voor een high-tech-kapitalisme met een menselijk gezicht neemt als vanzelfsprekend aan dat veel mensen zullen blijven werken en veel anderen niet. Voor degenen die werken stelt hij kortere werktijden in het vooruitzicht, maar hij windt zich op over het feit dat ze hun vrije tijd misschien zullen verdoen. Nog meer zorg

baren hem degenen die door de economie in het rijk van het nietsdoenerij zijn gedropt. Voor beide klassen heeft hij een oplossing. De nog-werkenden zullen overstappen naar "de derde sector", de vrijwilligerssector (tegenover de markt- en overheidssector), geprikkeld door "een belastingaftrek voor ieder uur waarop gewerkt wordt voor een wettelijk geregistreerde, van belasting ontheven organisatie". En de permanent werklozen zullen een door de regering uitgekeerd "basisloon" ontvangen, via "non-profit-organisaties, die daardoor beter in staat zullen zijn de armen voor banen binnen hun organisatie te werven en trainen".

Maar wacht even! Heeft Rifkin niet bij herhaling betoogd dat er in de eerste decennia van de 21e eeuw, zo niet eerder, een bijna arbeidsloze toekomst zal aanbreken? Dat er een toenemende produktiviteit bij een afnemend aantal producenten zal zijn? Waarom is deze wetmatigheid wel op de commerciële sector van toepassing, maar niet op de *non-profit*-sector? Als er nog zoveel werk gedaan moet worden, al is dat o-zo-fijn werk dat in de gemeenschap wortelt, en als de mensen ervoor betaald moeten worden - ongeacht welke 'creatieve boekhouding' er daarvoor bedacht wordt - dan is dit helemaal geen bijna-arbeidsloze wereld. Voor mensen die ongeschikt zijn voor een 'normale' baan heeft Rifkin het werkhuis of dwangarbeid in petto. Dat is, op zijn minst gezegd, een wel zeer eigenaardige conclusie voor een boek met de titel 'The End of Work'. Wat mankeert er dan aan dit beeld (want dat er iets eraan mankeert is inmiddels wel duidelijk)?

Dit mankeert er aan. Rifkin begrijpt niet, of deinst terug voor, de implicaties van zijn buitengewoon sterke bewijsvoering dat arbeid in toenemende mate irrelevant wordt voor de produktie. Waarom wordt de arbeid telkens in tempo en intensiteit opgeschroeft voor degenen die nog werken, terwijl deze onthouden wordt aan degenen die moeten werken om te overleven? Zijn de bazen gek geworden? Niet noodzakelijkerwijs. Misschien dat ze hun belangen beter begrijpen, al is het maar intuïtief, dan een freelance half-intellectueel als Rifkin. Deze veronderstelling is tenminste in lijn met de empirische feiten, dat de bazen nog steeds de wereld runnen, terwijl Jeremy Rifkin er alleen boeken over schrijft.

Rifkin gaat ervan uit dat werken alleen met economie te maken heeft, maar het ging altijd om meer: het was ook politiek. Naarmate het economische belang van de arbeid afneemt, wordt de controlefunctie ervan

des te belangrijker. Werk, evenals de staat, is een instrument waarmee de massa door een kleine groep overheerst kan worden. Het grootste deel van ons wakend bestaan wordt door werk toegeëigend. Het is vaak fysiek of geestelijk vermoeiend. Voor de meeste mensen gaat het gepaard met directe onderwerping, voor lange perioden elke dag, aan een gezag in een omvang die niet-opgesloten volwassenen anders niet kennen. Werk knijpt de energie uit de werkende, zodat hij of zij net genoeg overhoudt om heen en weer te pendelen en te consumeren. Dit impliceert dat de democratie - als deze een of andere intelligente deelname door een groot deel van de bevolking aan zijn eigen bestuur betekent - een illusie is. 'De politiek' is dan de zoveelste - en bovengemiddeld onsmakelijke uitdrukking van de arbeidsdeling (zoals het werksysteem genoemd wordt na opdirking door academische versluieraars). De politiek is het werk van politico's, een therapie voor activisten, en een toeschouwerssport voor alle anderen.

Als we veronderstellen dat werk in wezen met maatschappelijke controle te maken heeft, en alleen terloops met produktie, dan is het bazengedrag dat Rifkin zo pervers-koppig vindt ineens volmaakt logisch binnen zijn eigen verwrongen termen. Een deel van de bevolking is overwerkt. Een ander deel is uit de arbeidspool gegooid. Wat hebben ze gemeen? Twee dingen - een wederzijdse vijandelijkheid, en een troosteloze afhankelijkheid. De eerste bestendigt de tweede, en beide maken mensen machteloos.

Rifkin vraagt zich af hoe het systeem denkt de massa's recent overbodig geworden mensen aan te pakken. Zoals hij zelf al verklapt heeft, heeft het systeem daar de nodige ervaring mee. Manieren om een onderklasse te creëren en te beheersen zijn allang uitgedokterd. De heerlijke nieuwe wereld van technologisch gestuurde weelde (als je onder 'weelde' alleen nog meer waren verstaat) gaat er waarschijnlijk als volgt uitzien:

1. DE ALFA'S. Een relatief klein aantal oppassers van de high-tech, gelieerd met de onmisbare oppassers van mensen (entertainers, politici, geestelijken, journalisten, politiechefs, etc.). Zij zullen blijven werken - harder, in veel gevallen, dan wie dan ook - om het systeem, en elkaar, aan het werk te houden.

2. DE BETA'S. In plaats van de vroegere middenklasse en het middenka-

der die, zoals Rifkin uitlegt, overbodig zijn geworden, zal er een klasse ontstaan die de maatschappelijke controle uitoefent: politie, veiligheidsbeambten, maatschappelijke 'werkers', leraren, kinderdagverblijfpersoneel, klinische psychologen, 'moderne' ouders enzovoort. Het verdient aparte melding dat de stoerdere en agressievere leden van wat vroeger de arbeidersklasse was, ingelijfd zullen worden om over de achtergeblevenen toezicht uit te oefenen (of zoals een ouderwetse kapitalist het ooit zei: "Ik kan de ene helft van de werkende klasse inhuren om de andere helft te doden"). Aldus verliest de onderklasse zijn leiders terwijl ze door de illusie van de opwaardse mobiliteit afgeleid wordt.

3. DE GAMMA'S. De overgrote meerderheid van de bevolking, degenen die Nicola Tesla 'vleesmachines' noemden, die Lee Kuan Yew 'cijfers' noemt, en die Jeremy Rifkin geen naam durft te geven. Zij kunnen niet worden gecontroleerd door werk, zoals de andere klassen, simpelweg omdat ze niet werken. Ze zullen door middel van brood en spelen in bedwang gehouden moeten worden. Het brood zal bestaan uit bescheiden betalingen die de nutteloze armen als hulpeloze staatsvoogden op overlevingsniveau onderhouden. De spelen zullen bestaan uit de ontzagwekkende techno-spektakels van wat, na de Golfoorlog, alleen nog het *militair-entertainment complex* genoemd kan worden. Hollywood en het Pentagon zullen er altijd voor elkaar zijn.

Gamma's vormen een massa, geen klasse: een eenvoudige samenvoeging van homologe menigten, zoals Marx de boerenstand ooit kenmerkte, "net zoals aardappels in een zak een zak aardappels vormt". Ze hebben bepaalde onvervreemdbare rechten - om van zender te wisselen, om hun e-mail op te halen, om te stemmen - en een paar andere zonder praktisch belang. Oorlogen, de betaalde sport, verkiezingen en reclamecampagnes geven ze de mogelijkheid zich met andere gelijkgezinde toeschouwers te identificeren. Het doet er niet toe hoe ze zich onderverdelen, als ze het maar doen. Omdat ze echt allemaal dezelfde zijn, is elke onderverdeling die ze pakken een willekeurige, en elke onderverdeling is goed. Ze kiezen teams op basis van ras, geslacht, hobby, generatie, dieet, geloof, het maakt niet uit, als het maar los-vast is. In een situatie van collectieve onderwerping hebben deze onderverdelingen allemaal precies dezelfde, beperkte betekenis als een jongensboomhut met een bordje aan de deur: "Meisjes niet toegelaten". Gamma's zijn in wezen fans, en de zelfwerkzaamheid van fans is uitgespeeld als ze eenmaal een fanclub hebben opgericht. Ze zijn aardappels die zichzelf in een zak stoppen.

4. DE DELTA'S. Deze inrichting van de maatschappij zal haar eigen tegenstrijdigheden scheppen - dat doen klassemaatschappijen altijd. Bill Gates ten spijt, is wrijvingloos kapitalisme een oxymoron. Er zullen in de informatiesnelweg genoeg valkuilen zitten. Elke klasse zal zijn aandeel aan *dropouts*, onaangepasten en dissidenten leveren. Sommigen ervan zullen principieel rebelleren, sommigen pathologisch, en sommigen beide. En hun rebellie zal functioneel zijn zolang het niet uit de hand loopt. De Delta's, de recalcitranten en onintegreerbaren, zullen aan de Beta's werk verschaffen en aan de Gamma's sensationeel/spectaculair *entertainment*. In een steeds saaiere, voorspelbare wereld zullen onaangepasten en criminelen de pit, het risico en het mysterie leveren die de bewustzijnsindustrie steeds moeilijker kan simuleren. Virtuele werkelijkheid, *computer graphics*, interactieve TV - allemaal zeer indrukwekkend, voor een tijdje, maar er gaat niets boven een vleugje angst, de geur van echt bloed, net zoals in de spektakels waarin de Romeinen en Azteken de onovertroffen meesters zijn. Er is een TV-show die *'Amerika's Most Wanted'* heet: wat een mooie woordspeling! Maatschappijen krijgen niet noodzakelijkerwijs de criminelen die ze verdienen, zoals sommigen beweren, maar ze krijgen tegenwoordig wel de criminelen die ze willen.

"Of een utopische of dystopische toekomst ons te wachten staat", besluit Rifkin, "hangt grotendeels af van hoe de toegenomen produktiviteit van het Informatietijdperk verdeeld wordt." Niets in zijn argumentatie staaft deze voor Rifkin vanzelfsprekende bewering, die zo vroeg in zijn betoog gelanceerd wordt dat de lezer, eenmaal bij de beleidsvoorstellen aangekomen, waarschijnlijk zal aannemen dat het bewijs hiervoor verpakt zat tussen alle inmiddels opgeworpen feiten. Rifkin's geloofwaardigheid bij het voorspellen van de toekomst wordt in feite ondermijnd door zijn slechte prestaties bij het voorspellen van het verleden.

Rifkin betoogt, bijna terloops, dat de Amerikaanse ervaring van de laatste 40 tot 50 jaar - hogere produktiviteit én een langere werkweek - iets ongewoons is, zonder historisch precedent. (En daarmee, neemt men aan, een rimpel die door onze staatslieden gemakkelijk gladgestreken kan worden wanneer ze eenmaal door Jeremy Rifkin, voorvechter van het volk, zijn aangewezen.) Zowel de Neolithische (landbouw-) als de Industriële Revolutie hebben geleid tot verhoogde produktiviteit en langere werktijden (en hebben daarbij het werken in kwalitatieve zin, als beleving, gedegradeerd). Toegenomen produktiviteit heeft nog nooit een uto-

pie met zich meegebracht, dus waarom zou dat nu wel het geval zijn? Een meer gelijke verdeling van de welvaart heeft nog nooit een utopie met zich meegebracht, dus waarom nu ineens wel? Het is niet zo dat Jeremy Rifkin iets weet dat hij ons niet wil vertellen. Nee, hij weet iets niet dat hij ons wel wil vertellen.

De utopie van Rifkin blijkt de *New Deal* te zijn. Rifkin's door de staat erkende en gesubsidieerde tertiaire sector is gewoon het toenmalige programma van publieke werken in een nieuw jasje. Een verkorting van de werkweek door een luttele tien uur komt er op neer dat de wetgeving van Roosevelt's *New Deal* met betrekking tot lonen en werktijden geactualiseerd wordt, net zoals het minimumloon van tijd tot tijd als gevolg van inflatie verhoogd moet worden. Het is geenszins vanzelfsprekend dat een dergelijke hervorming veel, of überhaupt iets, zou doen om de trickle-up-herverdeling van de welvaart die in de jaren '80 plaatsvond te keren. Het was tenslotte de Tweede Wereldoorlog, en niet de sociale wetgeving van de New Deal, die tot de meest recente - en vrij bescheiden - economische nivellering in de VS heeft geleid. Wat Rifkin het 'basisloon' noemt, lijkt verdacht veel op wat de Republikeinen *workfare* noemen: een soort bijstand met werkverplichting. En het gebruik van belastingontheffingen om sociaal verantwoord ondernemen te stimuleren is net zo utopisch als het toestaan van belastingaftrek voor schenkingen aan liefdadigheidsinstellingen, maar wellicht niet zo radicaal als het verlagen van de vermogens(aanwas)belasting.

Het lukt Rifkin, net als alle andere futuristen, niet een aannemelijke utopische toekomst te voorspellen. Een futurist is, per definitie, een voorspeller van de voortzetting van huidige trends, maar als het heden niet utopisch is, waarom zou dan de toekomst-als-meer-van-hetzelfde utopischer moeten zijn? Het gaat er niet om dat dat niet kan, maar dat Rifkin iets heeft uit te leggen. De mogelijkheid van een écht einde van werk als praktisch haalbare utopie, en niet alleen als opvallende titel van een populair-futuristische boek, heeft hij niet serieus onder ogen willen zien, of zelfs maar erkend. Dát zou inhouden dat hij het begrip arbeid opnieuw zou moeten invullen, en wel radicaal anders.

Thomas Edison heeft ooit gezegd (hoewel hij waarschijnlijk beter wist) dat genialiteit 1% inspiratie en 99% transpiratie is. Utopie is 1% transpiratie en 99% inspiratie. De praktische haalbaarheid ervan werd nooit

door de techniek of de produktiviteit bepaald, hoewel de techniek en de produktiviteit er natuurlijk wel iets mee te maken hebben, ten goede of ten kwade. Huxley en Orwell tesamen zagen al lang geleden verder vooruit dan Bill Gates en Jeremy Rifkin, met als voordeel dat ze lang niet zoveel wisten als de laatsten. De techniek was de afhankelijke, niet de onafhankelijke, variabel: het gevolg, niet de oorzaak.

Het boek van Rifkin heeft maar één zeer belangrijke conclusie, en het ironische is dat Rifkin deze niet eens echt meent. Het is zijn impliciete gelijkstelling van utopie aan het einde van werk. Maar Rifkin heeft geen idee wat het einde van werk zou kunnen betekenen, omdat hij niet heeft nagedacht over wat werk eigenlijk is. Anders zou hij moeilijk hebben kunnen denken dat er aan werk een einde zou komen doordat deze door een andere 'sector' van de economie verricht wordt. Dat het net zoiets als beweren dat uitbuiting ophoudt als iedereen werkgever is in een arbeidersstaat.

Praten over het 'einde' van werk is praten in de lijdende vorm - alsof de werk zichzelf eindigt, het maar een klein duwtje van progressieve politici nodig heeft om dat zonder horten of stoten te laten verlopen. Maar werk is geen natuurlijk proces, zoals verbranding of entropie, dat zijn eigen verloop heeft. Werk is een maatschappelijke bezigheid die door talloze persoonlijke keuzes elke keer voortgebracht wordt, en meestal niet door vrije keuzes. "Je geld of je leven" houdt tenslotte ook een keuze in - maar toch door bewuste daden van individuen. Het is door (de interactie van vele, individuele) bewuste daden dat werk in stand gehouden wordt, en het is door (de interactie van vele, individuele) bewuste daden dat deze afgeschaft zal worden - door middel van een gezamenlijk avontuur in de actieve vorm. Als er een einde aan werk komt, zal dat zijn doordat werkende mensen er een einde aan maken en ervoor kiezen iets anders te gaan doen - door op een andere manier te leven.

Want wat is werk tenslotte? Alle nuances even terzijde (hoe leerzaam het uitdiepen ervan ook moge zijn), werk is produktie gedreven door en ten behoeve van de overleving. Zijn bezwaarlijke kant is niet de produktie, maar de overlevingsdwang die eraan gekoppeld is. Produktie zonder dwang is niet alleen mogelijk, maar alomtegenwoordig. Rifkin wijst erop dat de helft van de volwassen bevolking al vrijwilligers'werk' (een verkeerde benaming) doet zonder enige economische stimulans. Dat is geen

slecht beginpunt om na te denken over hoe een verzoening van produktie en vrijheid bereikt zou kunnen worden.

Rifkin klaagt dat mensen die geld vrijwillig aan liefdadigheidsinstellingen geven belastingaftrek krijgen, maar mensen die hun diensten vrijwillig aanbieden niet. Waarom bieden ze hun diensten dan aan? Om het eenvoudig te houden, zijn er waarschijnlijk twee hoofdmotieven in het spel. De eerste is vrijgevigheid. Veel mensen krijgen voldoening als ze andere mensen helpen. De tweede is voldoening door de activiteit zelf: de scoutingleider die het gezelschap van kinderen leuk vindt, de gaarkeukenkok die graag kookt, of wie dan ook die een ambacht of vaardigheid heeft die hij of zij graag aan anderen doorgeeft. En vaak overlappen deze motieven en versterken ze elkaar. Vaak kun je mensen op geen betere manier helpen dan door het doorgeven van je vaardigheden. De meeste mensen hebben meer vaardigheden dan geld, en het delen van hun vaardigheden, in tegenstelling tot het delen van hun geld, ontneemt ze niets. Ze krijgen voldoening en verliezen niets. Misschien dat er hierin een clou tot een échte einde van werk schuilt?

Rifkin bespeurt alleen - en dan maar vaag - dat de vrijwilligersgeest zal bijdragen aan het einde van de arbeid. Hij ziet niet in dat activiteit uit eigen belang daarin ook bijdraagt

- dat het spelen zelf ook een rol zal spelen. Mary Poppins overdreef misschien toen ze zei dat "*in everything that must be done, there is an element of fun*", maar in veel van de dingen die gedaan moeten worden zouden er spelelementen kunnen zitten. Produktie en spel zijn niet noodzakelijk hetzelfde, maar ze zijn ook niet noodzakelijk anders. Inkomen en altruïsme zijn niet de enige drijfveren van activiteit. Vaardigheden, ambachten, feesten, seks, spel, gezang en gesprekken geven uit zichzelf voldoening. Rifkin is geen radikalinski, maar hij is wel een *leftist*, slachtoffer van de Joods-Kalvinistische veronderstelling dat als je ergens van geniet, vooral met anderen samen, het dan immoreel of onbelangrijk moet zijn.

Nu weten we eindelijk wat er aan dit beeld mankeert: we hebben het al eerder gezien, en we weten hoe het afloopt. De toekomst volgens de visionair Rifkin is het heden met betere *special effects*. Het afschaffen van arbeidsplaatsen heeft niets met het afschaffen van werk te maken. Werkloosheid betekent dat werk belangrijker, niet minder belangrijk,

wordt. Meer kunstmatige arbeidsplaatsen betekent niet minder werk, alleen minder werk dat met zelfs een klein beetje zelf-respect verricht kan worden. Niets dat Rifkin voorspelt, zelfs niet toenemende criminaliteit, biedt uitzicht op het einde van werk. Hetzelfde geldt voor alles dat Rifkin voorstelt. Hij gelooft zo sterk in het arbeidsethos dat hij manieren zoekt om het in stand te houden, zelfs nadat er een einde is gekomen aan het zwoegen dat het aanbidt. Hij gelooft in spoken, vooral het spook in de machine: de deus ex machina. Maar er is één spook dat Rifkin achtervolgt: de spook van het afschaffen van de arbeid, van het werk, door de gezamenlijke creativiteit van de werkenden zelf.

KIJK BAAS, MET
MIJN HANDEN LOS!

WEEGSCHALEN
TESTEN!

UITDAGEND WERK!

Groeten van de werkvloer

Net als het slagveld heeft de werkvloer z'n beste tijd gehad. Nu de crisis op de werkvloer enigszins vertraagd onder de aandacht komt, verdringen bedrijfsadviseurs zich met trendy hervormingsvoorstellen die vooral gemeen hebben dat ze de werkvloer zelf er niet aantrekkelijker op maken. Ze horen gewoon bij de businessstrategie van het bedrijfsleven; er heeft ook niemand om gevochten, ze worden werkenden gewoon ongevraagd door de strot geduwd. Zolang het nieuwtje er nog niet af is, werkt het vast heel productieverhogend. Maar al dit gesleutel aan het hoe, wat, waar en wanneer van ons werk gaat voorbij aan de bron van alle ellende: *waarom* zouden we werken?

Wie de werkvloer wil verleggen naar de eigen woning gedraagt zich als een Roemeen die een beter bestaan zoekt in Ethiopië. 'Flexarbeid' is voorbehouden aan topmensen die (zo wil de kantoorgrap) hun eigen zestig uur per week kunnen indelen. Het heeft niets te maken met de dienstverlenende sector waarin de meeste mensen hun boterham verdienen: vraag een terrasbediende rond lunchtijd of een buschauffeur tijdens de spits maar eens naar hun flexibele verworvenheden. 'Werkverbetering' is deels een peppraatje, deels pijnstiller, een soort benzedrine-aspirine in één. Zelfs arbeiderszelfbestuur (iets wat binnen het Amerikaanse managementdenken sowieso onhaalbaar is) is niets anders dan dwangarbeid in eigen beheer. Zoiets als gevangenen die hun eigen cipiers mogen uitkiezen.

Pogingen tot glasnost of perestrojka zullen westerse werkgevers evenmin baten als ze de dictators in het Oostblok van hun ondergang wisten te redden. Maatregelen die in de vorige eeuw nog zouden zijn toegejuicht door militante socialisten en anarchisten - van wie de bedrijfsadviseurs ze nota bene hebben afgekeken - kunnen nu hoogstens rekenen op verveelde onverschilligheid, als ze al niet worden gezien als een teken van zwakte. Juist de Amerikaanse bazen (met hun betrekkelijke achterstand op het gebied van o.a. managementtechnieken) zouden door concessies te doen alleen maar verwachtingen wekken die ze niet waar kunnen maken zonder hun macht te verliezen. Overal ter wereld hebben democratiseringsbewegingen de kleine jongens van hun macht beroofd. Onze enige vijand is een gedeelde vijand, en de werkvloer is het laatste bolwerk van autoritaire dwang. De ontevredenheid in het Westen over het werk is niet minder wijdverbreid dan die in het Oosten over het communisme

bestond. Veel mensen hebben überhaupt nooit veel reden tot tevredenheid gehad. Waarom hebben zij zich in hun lot geschikt? Waarom schikken wij ons in ons lot? Om dat we geen keus hebben.

Er zijn veel meer aanwijzingen voor een opstand tegen het werk dan er destijds waren voor de opstand tegen het communisme. Waarom zou er anders zo'n markt bestaan voor zoethoudertjes zoals werkverbetering en -vernieuwing? Werkenden stellen zich passief-agressief op, en helaas niet alleen op de werkvloer. De collectieve solidariteit van een roemrijk vakbondsverleden heeft plaats gemaakt voor ziekmeldingen, wisselende baantjes, diefstal, misbruik van voorzieningen, drank- en drugsgebruik en een zo stipte taakopvatting dat er sprake is van sabotage. Zo proberen de kleintjes gelijke tred te houden met de grote jongens met hun lege BV's en geknoei met bouwfondsen. Stel je eens een algemene werkstaking voor - die *permanent* zou blijken omdat ze geen eisen zou stellen, omdat ze *zelf* al aan alle eisen tegemoet kwam. Ooit hadden de vakbonden daar natuurlijk onmiddellijk een stokje voor kunnen steken, maar die hebben inmiddels afgedaan.

De *nulwerk*-beweging (mocht zoiets ooit het licht zien) heeft de toekomst - tenzij haar streven onhaalbaar zou blijken omdat werk onvermijdelijk is. Nemen niet ook de bedrijfsadviseurs en technofuturologen de arbeid zelfs in hun wildste dromen voor lief? Ja zeker, en dat is reden genoeg om ze kritisch te volgen. Ze hebben nog nooit iets voorspeld dat is uitgekomen. Ze voorzagen rollende trottoirs en gezinsluchtmobielen, geen computers en DNA-splitsing. Hun Amerikaanse eeuw was al Japans voordat hij goed en wel halverwege was. Futurologen zitten er steevast naast, omdat ze maar voortborduren op het bestaande. Hun voorspellingen leveren nooit meer op dan hetzelfde oude liedje, terwijl de geschiedenis, de neerslag van voormalige toekomsten, toch bol staat van de onregelmatigheden en verrassingen zoals die van Oost-Europa. We kunnen beter naar de utopisten luisteren. Zij geloven tenminste dat het leven er anders uit zou kunnen zien - dus zouden ze het best eens bij het rechte eind kunnen hebben.

We moeten 'werk', in de zin van dat wat werkenden uitvoeren, vooral niet verwarren met zware inspanningen: spelen is vaak veeleisender dan werk. Werk staat gelijk aan verplichte productie, een handeling die wordt verricht om andere redenen dan het plezier van de handeling zelf. Zo'n andere reden kan te maken hebben met geweld (slavernij), tekorten (de arbeidsmarkt) of een verinnerlijkte aandrang (de calvinistische 'roeping', het boeddhistische 'juiste levensonderhoud' en de 'plicht om zich voor

het volk in te zetten' van de syndicalisten). In tegenstelling tot het spel volstaat geen van deze drijfveren om onze productiecapaciteit te optimaliseren: werk is niet bijster productief, ook al bestaat de enige rechtvaardiging ervan uit de roep om gewin. Hier verschijnen de bedrijfsadviseurs en hun speeltjes op het toneel.

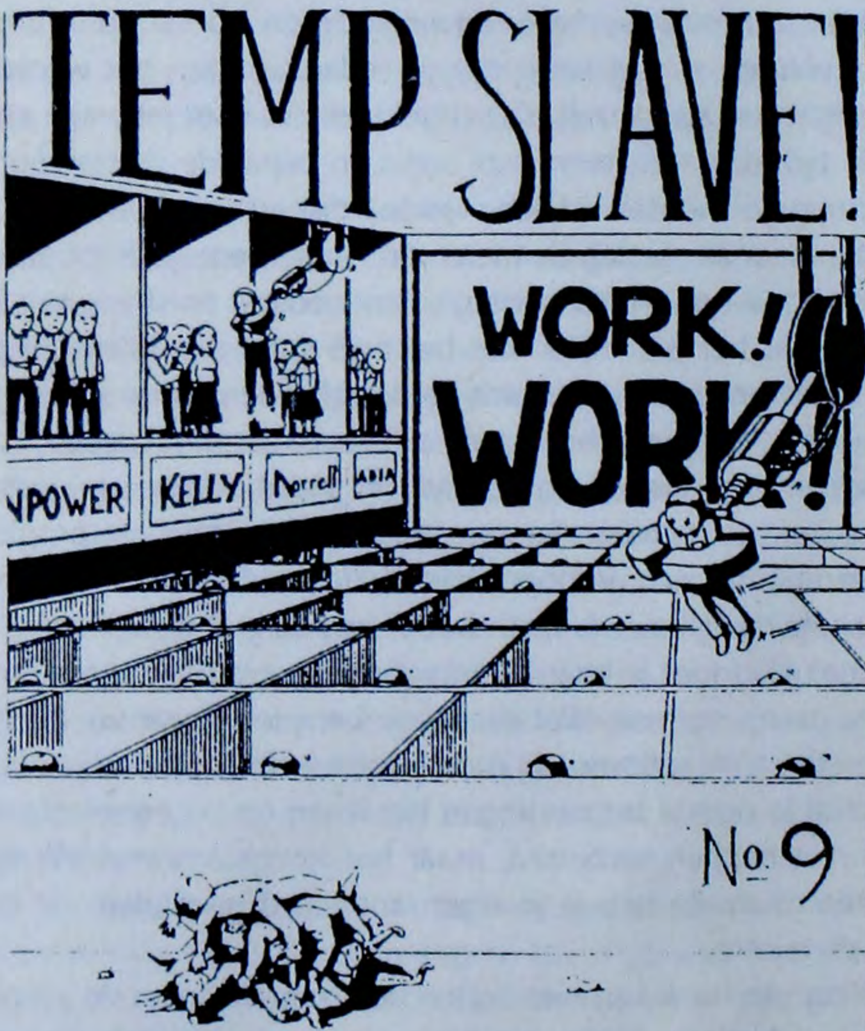
Als het spel onbedoeld productief kan zijn dan hoeft arbeid ook niet te worden afgedwongen. Werk is productie zonder plezier, met als doel consumptie zonder creativiteit - alsof we holle vaten zijn, riviersluizen die eindeloos gevuld en weer geleegd worden. Werkverbetering? De term alleen al wijst op een toestand van werkverslechtering die juist de hele mythe ontkracht van werk als een bron van rijkdom. Werk is de ontwaarding van ons bestaan omdat het beslag legt op iets dat te kostbaar is om ooit nog te worden ingelost - daar helpt geen BNP aan.

Daarentegen zou *levensverbetering* neerkomen op de opheffing van allerlei werkvormen en het *recreëren*, in iedere zin van het woord, van overige bezigheden als vanzelf plezierige - zo niet voor iedereen en voor onbepaalde tijd, dan toch tenminste soms, in bepaalde omstandigheden en voor sommige mensen. Werk standaardiseert mens en product in gelijke mate, maar aangezien de mens van nature geneigd is tot productie is werk een verspilling van onze energie aan wedijver en stress. Het spel is veelzijdig, omdat het zich tooit met het hele scala aan talent en passie dat verdrinkt in ons werk en wordt verdoofd tijdens onze vrije tijd. De werkende wereld heeft een hekel aan losse baantjes; het speelse, *ludieke* bestaan bepleit een wispelturig hobbyisme. Naarmate het arbeidsethos verder slijt zullen steeds meer mensen steeds grilliger talenten ontplooien, een soort van bonte, zich ontpoppende vlinder, zodat de ludieke productiemethode uiteindelijk steeds vastere voet aan de grond zal krijgen.

Je voelt je gelukkig met je baan? Prima, houden zo. Alle hulp is welkom tijdens deze overgangsfase. Niet dat we je benijden, maar we kunnen je keuze respecteren. Al geloven wij dat hij gebaseerd is op ontkenning van het feit dat al je noeste inspanningen het leven (in de eerste plaats dat van jezelf) niet hebben verbeterd, maar het hoogstens versneld voorbij hebben laten gaan. Zo heb je je eigen antwoord gevonden: de kortste uitweg uit de misère.

De afschaffing van werk kan niet buiten de afschaffing van de economie. Het spel als productiemethode vereist *het geschenk* als distributiesysteem. De vrachtwagenkonvooien van vandaag zullen plaatsmaken voor ware ontvangstcomités die, met geschenken beladen, bevriende groeperingen afgaan. Al dat kopen en verkopen is maar verspilde moeite, overbodige

administratie en bovendien: te veel *werk*.
De bedrijfsadviseurs stellen niet veel voor als hervormers, maar ze zouden hun weerga niet kennen als revolutionairen. Ze denken tenminste na over werk: iets wat van de werkenden niet kan worden gezegd. Maar ze zouden zich om te beginnen moeten beraden over hun eigen banen. Waarschijnlijk zouden ze er minder moeite mee hebben om zich aan de zijde van de werkenden te scharen (wie wil er niet aan de winnende kant staan?) dan om te erkennen dat de uiteindelijke arbeidsdeskundigen de werkenden zelf zijn: om te beginnen met hen die werk weigeren.



Temp Slave! Amerikaans tijdschrift dat fungeert als een spreekbuis van de hedendaagse revolte tegen werk en de werkvloer.

NA LINKS



ANARCHISME & ANDERE BELEMMERINGEN VOOR ANARCHIE

Op dit moment heeft het weinig zin om met nieuwe definities van het begrip 'anarchisme' te komen, aangezien er weinig valt toe te voegen aan de modellen die in een grijs verleden werden aangedragen door verschillende illustere dode Europeanen. Ook hoeven we ons niet te buigen over de welbekende anarchistische substromingen (communistisch-, individualistisch- etc.); die zijn al uitgebreid beschreven in de handboeken. Belangrijker is de vraag waarom anarchie vandaag de dag niet dichter bij lijkt dan in de tijd van Godwin, Proudhon, Kropotkin of Goldman. Van de vele oorzaken die hiervoor te noemen zijn, zouden we ons in de eerste plaats moeten buigen over die welke door anarchisten zelf worden veroorzaakt, omdat het nu juist die obstakels zijn waar we zelf iets aan zouden kunnen doen - ook al leert de werkelijkheid anders.

Na jarenlang onderzoek naar, en soms schokkende ervaringen binnen, het anarchistische milieu ben ik van mening dat *anarchisten* een van de belangrijkste redenen (of in ieder geval voldoende reden) zijn waarom 'anarchie' een etiket blijft dat niet de minste kans van slagen heeft. De meeste anarchisten zijn domweg niet in staat tot autonomie of collectiviteit. Veel anarchisten zijn niet bijzonder intelligent. Men leest liever de eigen klassieken en bewegingsteksten dan dat men een bredere kijk op de wereld ontwikkelt. Als blijk van een wezenlijke kopschuwheid gaat men bij voorkeur om met gelijkgezinden, met de stilzwijgende afspraak dat men elkaars daden en meningen niet onderwerpt aan enige praktische kritiek, dat niemand zich door eigen inspanningen te ver boven de gangbare norm verheft, en vooral dat niemand de anarchistische kretologie in twijfel trekt.

Als milieu vormt het anarchisme niet zozeer een bedreiging voor de heersende orde, maar is het er veel meer een bijzonder specifieke verschijningsvorm van. Het is een levensstijl (of de aankleding daarvan) met zijn eigen mix van beloningen en opofferingen. Armoede is verplicht, en maakt de vraag dan ook overbodig of deze of gene anarchist zonder zijn of haar ideologie iets anders dan een complete mislukkeling had kunnen zijn. Hoewel de geschiedenis van het anarchisme wordt gekenmerkt door een reeks nederlagen en martelaarschap zonder weerga,

worden deze verslagen voorgangers door anarchisten geëerd met een pathologische toewijding die de verdenking rechtvaardigt dat ook zij zelf geloven dat de enige goede anarchist een dode anarchist is. Revolutie is een roemrijke zaak (na haar falen, welteverstaan), zolang zij zich maar afspeelt in boeken en brochures. Tijdens de afgelopen eeuw (Spanje '36 en Frankrijk '68 zijn twee bijzonder sprekende voorbeelden) bleken de officiële, georganiseerde anarchisten telkens weer volkomen verrast door het revolutionaire elan en stelden ze zich aanvankelijk neutraal of erger op. De reden ligt voor de hand. Het gaat er niet om dat al deze ideologen huichelaars waren (hoewel dat voor sommigen zeker opgaat), maar wel dat ze een dagelijkse militant-anarchistische praktijk hadden opgebouwd, waarvan ze onbewust hoopten dat zij nooit voorbij zou gaan aangezien revolutie nauwelijks denkbaar is in de tegenwoordige tijd. Toen hun retoriek werd ingehaald door de gebeurtenissen namen ze een angstige, verdedigende houding aan.

Met andere woorden, gesteld voor de keus tussen anarchisme en anarchie zouden de meeste anarchisten de ideologie en de subcultuur verkiezen boven de gevaarlijke sprong in het onbekende: een wereld van staatloze vrijheid. Maar omdat anarchisten zo'n beetje de enige gezworen critici zijn van het fenomeen van 'de staat' als zodanig, zouden zulke vrijheidsvrezende figuren direct een vooraanstaande (of tenminste opzichtige) rol opeisen mocht er ooit een opstand uitbreken die zich daadwerkelijk tegen de staat zou keren. Volgzaam van nature, zouden ze zich opwerpen als de leiders van een revolutie die hun veilige positie evenzeer zou bedreigen als die van de politici en bezitters. Ze zouden bewust of onbewust de revolutie saboteren die zonder hen misschien de staat omver had kunnen werpen zonder ook maar een woord vuil te maken aan het klassieke geharrewar over Marx vs. Bakoenin.

In werkelijkheid vormen zij die zich 'anarchisten' noemen geen enkele bedreiging voor de staat; en dan niet in de zin van ellenlange, ongelezen, met jargon doorspekte schrijfsels, maar van het aanstekelijke voorbeeld van een andere manier van menselijke omgang. Zoals anarchisten momenteel hun anarchisme belijden vormen zij zelf de beste weerlegging van anarchistische pretenties. In Noord-Amerika mogen de topzware 'bonden' van arbeideristische volksmenners dan zijn bezweken aan apathie en verbittering - en geen moment te vroeg - maar de informele anarchistische structuur is er geen greintje minder hiërarchisch om geworden. Anarchisten gehoorzamen klakkeloos aan een 'onzichtbare regering' (Bakoenin) die in dit geval bestaat uit (al dan niet erkende) redac-

teuren van een handjevol gerenommeerde anarchistische periodieken.
Ondanks schijnbaar diepgewortelde ideologische meningsverschillen hanteren al deze bladen hetzelfde vaderlijke toontje tegenover hun lezers, naast hun *gentlemen's agreement* om geen aanvallen op elkaar te openen die tegenstrijdigheden zouden kunnen onthullen of op andere wijze hun klassenbelangen bij overheersing van het anarchistische voetvolk zouden kunnen schaden. Vreemd genoeg is het makkelijker om kritiek op bladen als *Fifth Estate* of *Kick It Over* in die bladen zelf te spuien, dan om er kritiek op andere tijdschriften in te leveren. Elk van deze organisaties heeft meer gemeen met elke andere dan met hun ongeorganiseerde tegenhangers. Als anarchisten de anarchistische kritiek op de staat beter begrepen, dan zou blijken dat zij maar één uiting is van de kritiek op de 'organisatie' als zodanig; en zelfs anarchistische organisaties zijn zich hier op een bepaald niveau van bewust.
Anti-anarchisten zouden kunnen stellen dat als er toch sprake moet zijn van hiërarchie en dwang, het dan ook maar openlijk moet gebeuren, zonder kontdraaierij. In tegenstelling tot deze knappe koppen (zoals de rechts-'libertairen' of de minarchisten) blijf ik volharden in mijn verzet tegen de staat. Maar niet omdat, zoals anarchisten zo vaak uitkramen, de staat 'overbodig' zou zijn. Doorsnee burgers doen deze anarchistische stelling af als belachelijk, en gelijk hebben ze. Het is wel duidelijk dat de staat, in een geïndustrialiseerde klassenmaatschappij als de onze, onontbeerlijk is. Waar het om gaat is dat de staat zelf de voorwaarden heeft geschapen waarin hij dat is, doordat hij individuen en kleinschalige vrijwillige collectieven van hun macht berooft. En, belangrijker nog, dat de funderingen waarop de staat berust (werk, moraal, industriële technologie, hiërarchische organisaties) verre van onvermijdelijk zijn, maar eerder in tegenspraak met de bevrediging van werkelijke behoeftes en verlangens. Helaas is het zo dat de meeste anarchistische stromingen deze stellingen wel onderschrijven maar ondertussen de logische uitkomst ervan over het hoofd zien: de staat.
Als er geen anarchisten bestonden, zou de staat ze hebben moeten uitvinden. Zoals bekend is dat ook meerdere keren gebeurd. Wat we nodig hebben zijn anarchisten die zich niet langer laten weerhouden door het anarchisme. Pas dan kunnen we een serieuze poging wagen om anarchie aan te wakkeren.

Na Links de Anarchie

Een afscheid van het gewezen anarchisme

Vencere
mos!!!



Alle
Türen
offen!
wo?

INLEIDING

Dit kleine boekje is slechts een kritiek op een ander klein boekje: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm* van Murray Bookchin.[1] Het zijne bestaat uit het titelstuk plus *The Left That Was: A Personal Reflection*, gepubliceerd in 1995. Het betekende een onverwachte ingreep in een salonfilosofendebat dat al twintig jaar aan de gang was tussen traditionele anarchisten (socialisten, arbeideristen, organisationalisten en moralisten) en een steeds diverser en talrijker wordend contingent anarchisten die op de een of andere manier waren afgeweken van de rechte - orthodoxe - leer. Althans, in Bookchins ogen.

[1] Edinburgh, Scotland & San Francisco, CA: AK Press, 1995. Alle verwijzingen die alleen bestaan uit getallen tussen haakjes, verwijzen naar dit boek. Alle andere verwijzingen - naar Bookchins andere werken of naar die van anderen - gaan volgens een citeerstijl die gebruikelijk is in de sociale wetenschappen. Te weten een verwijzing (tussen haakjes) naar een bron die bestaat uit de achternaam van de auteur en het jaar van publicatie, gevolgd - soms - door betreffende bladzijde. Bijvoorbeeld: de verwijzing (Black 1994: 50) verwijst naar bladzijde 50 van het boek dat is opgenomen in de bibliografie als Black, Bob (1994). *Beneath the Underground*. Portland, OR: Ferel House.

Als de naam van de auteur in de tekst wordt genoemd of uit de context duidelijk moet zijn, wordt die in de verwijzing weggelaten, bijvoorbeeld (1994: 50) als de tekst zelf Black al heeft geïdentificeerd als de bron.

Ik verzoek om verschoning van de lezers die vinden dat ik ze als kleine kinderen behandel door het schier overduidelijke uit te leggen. Ik verwacht dat praktisch al mijn lezers bekend zijn met dit citeersysteem of geen enkele moeite zullen hebben er zelf uit te komen. Ik koos ervoor de eerste beginselen van deze verwijsmethode uit te leggen vanuit een overmatige behoedzaamheid. Ik verwacht namelijk dat de bookchinistische tegenaanval voor een groot deel zal bestaan uit spitsvondig geharrewar over details, inclusief bibliografische details. Sommige anarchisten raken nogal snel onder de indruk van wetenschappelijke poeha en zijn zich niet bewust van het feit dat het soms, bij nader onderzoek, om flauwekul gaat. Sommigen zijn zelfs gevoelig voor het feit dat een tekst is gezet in drukletters. Alsof dat een garantie zou zijn dat die tekst belangrijk en/of waar is.

Bookchins schijnbare wetenschappelijkheid is in hoge mate ondiep of onecht, en dat geldt vooral voor *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism*. Om dat aan te tonen - hetgeen dit werkstuk doet - zal mijn wetenschappelijkheid dus veel beter moeten zijn, en veel oprechter. Zorgvuldig verwijzen, alsmede een helder begrip van de methode van verwijzen, is daarbij van doorslaggevend belang. Voor u, geachte lezer, is het ergste nu achter de rug. Laat de spelen beginnen!

Bookchin overrompelde velen van ons, heterodoxe anarchisten. De meesten hadden enkele boeken van hem gelezen, en velen, waaronder ik, hadden er iets van opgestoken. Vooral van de vroege boeken uit de jaren '70. Bookchins latere, steeds intensere obsessie met gemeentelijke politiek, ach, daar lazen we overheen of we dachten dat het een onschuldig eigenaardigheidje was.

Hij daarentegen leek nooit oog te hebben voor waar wij mee bezig waren. Hij was niet betrokken bij publikaties als *Fifth Estate, Popular Reality, Front Line, The Match* en *Anarchy: A Journal of Desire Armed*. Het was alsof Bookchin het vanzelfsprekend vond dat er anarchisten waren. Wat zij niet wisten was, dat hij vond dat het snel bergafwaarts ging met hen, richting ideologische en morele aftakeling.

Nu weten ze dat wel. Bookchin is iemand die zeer gespannen elke nieuwe stroming binnen het anarchisme onder de loupe neemt die niet lijkt op zijn eigen specialiteit, de ecologie. En verdorie, die snode nieuwerwetsigheden blijken onderling ook nog een kwaadaardige thematische verwantschap te vertonen! Ze zijn niet alleen verderfelijk, maar in principe op dezelfde manier! Ze vertegenwoordigen een wederopstanding van een oude ketterij, te weten het 'individualisme,' sierlijk gekleed in trendy post-moderne vormen en gedaanten, welke Bookchin op één hoop gooit en 'leefstijl anarchisme' noemt. Het feit dat 'leefstijl anarchisme' een wegdrijven betekent van het klassieke, linkse anarchisme is al erg, maar wat nog veel erger is - benadrukt hij - is dat het 'ten principale' in tegenspraak is met de fundamentele grondstellingen van het anarchisme. (Hoe dat kon gebeuren terwijl hij op wacht stond, verklaart hij overigens niet.)

Volgens Bookchin zijn 'leefstijl anarchisten' niet zozeer van het rechte pad af geraakte kameraden, nee, het zijn pure verraders! En dus nog veel erger dan de oude erfvijanden van het anarchisme. En hij behandelt ze dienovereenkomstig. Heel zijn jammerklacht is namelijk buitengewoon smerig. Er is geen scheldwoord of hij gebruikt het ergens, en het maakt niet uit of ze elkaar tegenspreken. Bijvoorbeeld waar hij individualisme en fascisme van toepassing verklaart op dezelfde mensen. Iets hoeft niet waar te zijn om effectief te zijn. Destijds is Bookchin begonnen als stalinist en dat is te merken ook, als je kijkt naar de beledigende stijl en gewetenloze inhoud van zijn polemiek. Hij heeft geen enkele behoefte aan een dialoog met zijn zelf-aangewezen vijanden, hij wil ze alleen maar onherstelbaar in diskrediet brengen.

Murray Bookchin is een oude man en naar verluidt is het met zijn gezondheid niet best. Ik krijg sterk de indruk dat hij zijn status van

prominent anarchistisch theoreticus wil verzilveren en al zijn invloed en reputatie gebruikt voor het vernietigen van alle mogelijke andere zienswijzen dan die van hemzelf, zijn sociaal anarchisme. Een trap na dus.

Maar hij trapt mis. En dat moest ook wel want er bestaat niet zoiets als 'leefstijl anarchisme.' Er bestaan alleen maar een heleboel anarchisten met een heleboel ideeën - een heleboel verschillende ideeën - die Bookchin allemaal afkeurt. Vandaar dat dit boek geen verdediging is van 'het' leefstijl anarchisme. Zo'n eenhoorn bestaat niet. Ik zou het dus, ook als ik dat zou willen, niet eens kunnen verdedigen. De term leefstijl anarchisme is door Bookchin zelf uitgevonden. Precies zoals Stalin de nonsense-categorie bedacht van 'het blok van rechtsen en trotskisten,' zodat hij daar al zijn politieke vijanden in kon samenbrengen teneinde ze gezamenlijk te lozen. Toentertijd geloofde Bookchin daarin, zoals in alles waar hij volgens de Communistische Partij in diende te geloven, en sindsdien is hij niet veel veranderd. Of, als dat wel het geval mocht zijn, dan is hij weer terug-veranderd.

Als ik Bookchin alleen onder handen zou nemen voor zijn onbeschoftheid zou ik hypocriet zijn. Ik heb zelf de nodige bruuske kritieken geschreven over allerlei anarchisten en anti-autoritaire figuren. Een Nederlandse anarchist, Siebe Thissen, heeft me ooit - overigens niet negatief bedoeld - omschreven als de strengste criticus van het hedendaags anarchisme (1996: 60). Misschien is dat zo, maar ik wil erbij zeggen dat mijn anarchisme-kritiek slechts een onderdeel vormt van mijn eerste drie boeken. Maar oké, ik ben inderdaad ooit flink tekeergegaan tegen anarchisten die ik autoritair vond, oneerlijk of dom.

Ik ben soms grof geweest, maar zelden - vind ik zelf - onbillijk. Sommigen, vooral degenen die ik bekritiseerde, verwarren het feit dat ik helder ben met brutaliteit. Of ze denken dat het feit dat ik ze opmerk, betekent dat ik geobsedeerd ben door ze. Maar goed, hoe het ook zij, om mezelf op te werpen als een 'Madame Manieren' van het anarchisme zou niet juist zijn. Weliswaar vind ik dat Bookchin een lesje geleerd moet worden in goede manieren - en zo'n lesje ga ik hem geven - maar onbeschoftheid is het minste wat er fout zit in zijn moeilijk te verteren scheldkanonnade. Wat ik onderuit schoffel is wat hij zegt, veel meer dan hoe hij het zegt.

Behalve incidenteel ben ik niet van plan om alle mensen te verdedigen die Bookchin tot 'leefstijl anarchisten' bombardeert. (Voor de goede orde: ik hoor daar niet bij!) Ik ontluister heel dat idiote 'leefstijl anarchisme' als een denkbeeld dat niet alleen inhoudloos is, het is ook kwaadaardig. En ik zal heel dat irritant overblijfsel van Bookchins

eertijds marxisme - die 'hoogdravende preek, die zowel qua vorm als inhoud dom en lelijk is' (Black 1992: 189) - met geweld vermorzelen. Ik heb het eerder gedaan en eerlijk gezegd baal ik ervan om het weer te moeten doen, maar Bookchin heeft het stomste gedaan wat een schrijver kan doen, namelijk verliefd raken op het geleuter van zijn eigen flapteksten. Anders had hij nooit zo'n lange, zielige tirade kunnen schrijven en nog hopen ook dat hij dat ongestraft kon doen. Zijn eerdere bijdragen aan het anarchisme - zelfs als ze zo baanbrekend zouden zijn geweest als hij zelf graag denkt - vormen geen enkel excuus voor dit soort riooljournalistiek. Zijn zwanezang bestaat louter uit valse noten. En wrok.

Hetgeen de reden is waarom ik denk dat mijn polemiek op z'n plaats is. Immers, als zelfs de grote Bookchin niet ongestraft slap gelul kan uitstoten, zullen de minder vooraanstaande anarchisten daar ook wat voorzichtiger mee worden. Als zelfs de quasi-academische pseudogeleerdheid van een man als Bookchin al bezwijkt onder een bescheiden kritisch onderzoekje, zullen sommige van de wat al te snel onder de indruk rakende anarchisten leren vraagtekens te zetten bij het vermeend gezag van voetnoten en boekenkaftgeleuter. Er zijn betere wetenschappers dan Bookchin die peultjes zweten bij de gedachte dat iemand ooit hun voetnoten zou kunnen gaan checken. En op een aantal van zijn voetnoten zal ik zeker even ingaan. Maar goed: *worst things first*.

De meeste mensen zal het weinig kunnen schelen wat Bookchin en ik te vertellen hebben over het anarchisme. Ons soort boeken is niet bestemd voor de bestseller-lijsten. Zelfs enkele *feel-good* anarchisten zullen ons gedoe afdoen met 'ach ... intern gevechtje.' Maar op één punt denk ik dat Bookchin het met mee eens zal zijn: een intern gevecht kan net zo belangrijk zijn als een extern. Het is zelfs onmogelijk ze uit elkaar te houden. Het gevecht draait namelijk om de vraag wie binnen zit en wie buiten staat. Iedereen die vindt dat anarchisme iets belangrijks is of zou kunnen zijn, zou ons dispuut dus als iets belangrijks moeten beschouwen. Ik geef toe dat ik bijna net zo ijdel ben als Bookchin, maar misschien ben ik ook wel de 'leefstijl anarchist' die hem uitdaagt voor een duel *at high noon, out at the Circle-A Ranch*.

Aangezien *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism* in meer dan een opzicht een terugval betekent naar het vulgaire marxisme, zou het wel eens de laatste verhandeling in zijn soort kunnen zijn, althans met anarchistische pretenties. Weldra zal er niemand meer in Amerika rondlopen met de vereiste leninistische achtergrond om dit genre van

hooglijk gestyleerde laster te bedrijven. Doordat ik de ware aard aan het licht breng, zou het anarchisten kunnen helpen de linkse ideologie van zich af te schudden. Waar menigeen trouwens al lang uitgegroeid is, soms zonder dat men zich dat zelf realiseert.

Gezuiverd van de laatste spoortjes linkse ideologie,
zal anarchie
- anarchisme minus marxisme -
de vrijheid krijgen,
beter te worden
in wat het is.

1 MURRAY BOOKCHIN, EEN KNORRIGE OUDE MAN

Social Anarchism or Lifestyle Anarchism zou wel eens het slechtste boek kunnen zijn over anarchisten dat ooit door een van hen is geschreven.

Volgens de flaptekst is Bookchin, geboren in 1921, sinds de jaren '30 al radicaal geweest. Dat 'radicaal' is hier een eufemisme voor stalinist: Bookchin was oorspronkelijk een strijder van de Jonge Pioniers en de Jong-Communistische Liga (Clarck 1990: 102; cf. Bookchin 1977: 3). Later werd hij trotskist. Op 'n gegeven moment zette Bookchin - iemand die actief deelnam aan de 'radicale' bewegingen van de jaren dertig (1970: 56) - zelf al, met het oog op de context, aanhalingstekens bij het woord 'radicaal' maar tegenwoordig denkt hij met nostalgie terug aan dat milieu, dat hij *The Left That Was* noemt (66-86).

Zo'n 25 jaar geleden zat Murray te pootjebaden in een teiltje water en dacht dat hij in een zee van mogelijkheden zat. In 1963 schreef hij onder pseudoniem het boek *Our Synthetic Society* (Herber 1963). Daarin voorspelde hij het ontstaan van de milieubeweging, overigens zonder hier schijnbaar enige invloed op uit te oefenen. In 1970, toen hij tegen de 50 liep en zichzelf anarchist begon te noemen, schreef Bookchin *Listen, Marxist!*, een redelijk effectieve anti-autoritaire polemiek, gericht tegen marxistische mythen zoals de revolutionaire voorhoede en het proletariaat als revolutionair subject (Bookchin 1971: 171-222). In dit en andere essays, verzameld in *Post-Scarcity Anarchism* (1971) deed hij geen enkele moeite om te verhelen dat hij de verwarring binnen de gelederen van zijn marxistische kameraden - die nu concurrenten waren geworden - prachtig vond. Hij dacht zijn kans schoon te zien. Onder zijn voogdijschap zou het anarchisme eindelijk kunnen stuivertje wisselen met het marxisme, en Bookchin zou er het stempel op drukken van zijn eigen specialiteit: de sociale ecologie. Niet alleen dacht hij te wedden op het winnende paard, hij zou zelf de jockey zijn. Zoals een van zijn volgelingen zei: 'Als de pogingen je eigen massabeweging op te richten zijn mislukt, moet je iemand anders z'n beweging zoeken en proberen die te gaan leiden' (Clark 1984: 108).

Bookchin probeerde vanaf dat moment de anarchisten te winnen voor de eco-radicalen (de Groenen), de Groenen voor de anarchisten en zij tezamen voor een: de grote Murray Bookchin zelf. Hij zou de 'gespierde hersenen' leveren die zij misten (Bookchin 1987b: 3). Op dit

moment is hij, naar eigen zeggen, al meer dan 30 jaar de profetische stem van de ecologische beweging (Institute for Social Ecology 1996: 13; Bookchin is mede-oprichter van het ISE). Hij scheidde diverse dikke boeken af die vooral veel herhalingen bevatten. *The Ecology of Freedom* (1982; rev. ed. 1991) is het boek dat hij zelf kennelijk als zijn hoofdwerk beschouwt. In die richting wordt althans op een van zijn boekomslagen (Bookchin 1987a) een revolutionair anarchistisch weekblad geciteerd, de *Village Voice* (cf. Clark [1984]: 215).

De materiële grondslag voor zijn bovenbouw-ontboezemingen werd gevormd door zijn als door God voorziene benoeming tot Decaan van Goddard College, in de buurt van Burlington in de staat Vermont. Een knuffelschool voor hippies en tegenwoordig ook punkers met rijke ouders (cf. Goddard College 1995). Tevens bezette hij een leerstoel op Ramapo College. Bookchin, die geen goed woord overheeft voor linkse mensen die zich wagen aan 'lokkende universitaire carrières' (67) is zelf een van hen.

Maar toen ging er iets mis. Ofschoon onze Decaan inderdaad volop werd gelezen door Noord-Amerikaanse anarchisten - een van zijn erkende hielenlikkers (Clark 1984: 11) noemt hem zelfs de belangrijkste hedendaagse theoreticus van het anarchisme (Clark 1990: 102; cf. Clark 1982: 59) - waren er weinig anarchisten die hem zagen als hun decaan. Zeker, men had waardering voor zijn ecologische visie, maar sommigen trokken daar toch hun eigen, veel verdergaande conclusies uit. Onze Decaan kwam voor een hindernis te staan. Volgens het masterplan moesten anarchisten in aantal toenemen en zijn boeken lezen. Dat deel verliep behoorlijk goed. Oké, je mocht enkele door Bookchin gescreende klassiekers lezen, bijvoorbeeld Bakoenin en Kropotkin (8) maar je moest goed begrijpen dat zelfs de allerbeste 'slechts glimpen verschaffen' van de vrije samenleving (Bookchin 1971: 79) die later - en allicht veel beter - gebouwd zou worden op de baanbrekende ontdekking van Bookchin zelf: de sociale ecologie, het sociaal anarchisme. Onze Decaan vindt het niet erg om op de schouders van giganten te staan (hij mag ze graag onder zijn hielen voelen) als hij maar boven iedereen uitsteekt.

Hij moet er vast van overtuigd geweest zijn dat dat zou lukken. Hij leek namelijk binnenskamers geen enkele concurrent meer te hebben. Paul Goodman, 'de bekendste anarchist' (De Leon 1978: 132) ging onverwacht dood. De in het tweed geklede Britse en Canadese intellectuelen zoals Herbert Read, Alex Comfort en George Woodcock schuifelden geruisloos de deur uit, het literaire wereldje in. Van bejaarde klassenstrijd-fundamentalisten als Sam Dolgoff en Albert Meltzer mocht

verwacht worden dat ze bleven doen wat ze altijd al hadden gedaan (wat dat ook was) en met even weinig succes. 'We staan allemaal op de schouders van anderen,' gaf Bookchin ruimhartig toe (1982: Acknowledgements). Ja, onze Decaan ging net zo graag op de schouders van lilliputters staan, dan stond hij zelfs nog steviger.

Wat Bookchin niet had verwacht, was dat anarchisten dingen begonnen te lezen buiten zijn curriculum om en soms - nog veel erger - zelf gingen denken! Iets dat, laten we wel wezen, niemand had kunnen voorzien. Ze gingen bijvoorbeeld etnografieën lezen over de enige samenlevingen - zeker van de 'primitieve' - die werkelijk gedurende langere tijd goed functionerende anarchistische samenlevingen waren geweest. Ze gingen boeken lezen over volksbewegingen, over gemeenschappen en opstanden die kennelijk niet in het progressief, marxistisch-bookchinistisch schema pasten, zoals de Adamieten, de *Ranters*, *Diggers*, Luddieten, *Shaysites*, *Enragées*, Carbonari, ja zelfs piraten (om kort enkele, en dan alleen nog de Europees-Amerikaanse voorbeelden te noemen). Ze doken in Dada en het surrealisme. Ze lazen de situationisten en de 'pro-situs.' En verrek, net als eerdere generaties anarchisten bleken ze ook gevoelig te zijn voor bepaalde stromingen van cultureel radicalisme. 'De folksong,' zo had onze Decaan uitgelegd, 'vormt de emotionele, esthetische en spirituele expressie van een volk' (Bookchin 1996: 19). Maar in plaats van naar nette muziek te luisteren (64 n. 37) luisterden ze ooit liever naar punkrock dan naar Pete Seegers en Utah Philips. En hun haar was gewoonlijk te lang of te kort. Verdomme, wie was dat toch, die ze de verkeerde kant opstuurde?

In sommige gevallen was dat een *self-styled* anarchist (1, 2, 9), een van Bookchins favoriete scheldwoorden:

De graffiti op de muren van Parijs - De Verbeelding aan de Macht, Het is Verboden te Verbieden, Leven Zonder Dode Tijden [sic] en Werk Nooit! - vormen een scherpere analyse van deze oorzaken [van revolutionaire onrust in de moderne samenleving] dan alle dikke pillen van het theoretisch erfgoed bij elkaar. Het oproer laat zien dat we aan het eind van een oud tijdperk staan en al een behoorlijk stuk op weg in een nieuw. De beweegredenen van een revolutie nu, althans in de geïndustrialiseerde wereld, zijn niet simpelweg schaarste en materiële nood, maar ook de kwaliteit van het dagelijks leven, het verlangen naar de bevrijding van de ervaring, het trachten controle te krijgen over je eigen leven [nadruk in het origineel].

Dit was geen plechtige revolte, geen staatsgreep die bureaucratisch was beraamd en gemanipuleerd door een 'voorhoede'-partij; dit was scherpzinnig, satirisch, vindingrijk en creatief. En precies daarin zat de kracht, het vermogen tot een gigantische zelf-mobilisatie en de aanstekelijkheid.

De verdwaasde lompen-bohémien die deze jubelzang schreef op 'de neo-situationistische extase' (26) was onze ex-afvallige Decaan zelf (1971: 249-250, 251). In feite waren het allemaal situationistische slogans. Sommigen van ons geloofden hem toen. Nu zegt hij dat we fout zitten. Maar zelf zegt hij nooit waar hij de fout inging. Waarom zouden we hem nu geloven?

De meeste neo-conservatieve intellectuelen zijn net als Bookchin goed verdienende, wat oudere, joodse ex-marxisten uit New York. Ze zijn prima terechtgekomen als journalist of academicus. Tezamen met ultra-rechtse republikeinen als Newt Gingrich geven ze de jaren zestig de schuld van de teloorgang van de westerse beschaving. Bookchin kan dat echter niet doen zonder zijn eigen gezicht te verliezen. Want hij was het zelf die in de jaren '60 naar buiten trad als anarchist, en het fundament legde voor zijn reputatie als theoreticus. Nu, in zijn 'gouden' jaren, moet hij zeer voorzichtig tewerkgaan op dit donker, bloederig terrein:

Ondanks alle tekortkomingen was de anarchistische tegencultuur gedurende het eerste deel van de hectische jaren '60 vaak intens politiek van aard. Zij verwoordde uitdrukkingen als verlangen en extase in uitstekende, maatschappelijke begrippen, waarbij de personalistische tendensen van de latere Woodstock-generatie vaak belachelijk afstaken (9).

Per definitie moet met het eerste deel van de hectische jaren '60 bedoeld worden: de jaren 1960-64. En dat is dan de eerste keer dat ik ooit heb horen spreken over een anarchistische tegencultuur tijdens de Kennedy-regering. Die zich openbaarde in ... ja, waarin? Het Vredes Korps? De Groene Baretten? En hoewel er inderdaad personalistische tendensen zaten in de vroege jaren '60 kon geen mens de specifieke 'personalistische tendensen van de latere Woodstock-generatie' voorzien.* Die konden toen dus ook door niemand belachelijk worden gemaakt. En al helemaal niet door Bookchin. Want die concludeerde

---

* Het Woodstock-festival vond plaats in augustus 1969.

voortijdig dat 'de voorspellingen van Marx dat een jeugdcultuur zou wegkwijnen door zich netjes aan te passen aan het systeem, onjuist waren gebleken' (1970: 60).

Wat heeft onze alziende Decaan gedaan om de goddeloze trends te bestrijden in de ruim twintig jaar dat ze het anarchisme infecteerden? Niks. Meneer had wel wat beters te doen dan de anarchistische ideologie, die hij beschouwde als de laatste hoop voor de hele mensheid te hulp te snellen. Enerzijds was hij bezig zijn aanlokkelijke academische carrière te consolideren, anderzijds probeerde hij de ideologische hegemonie in handen te krijgen over de Groene beweging. Werden wij soms allemaal verondersteld op hem te blijven wachten?

Sommigen hebben serieus geprobeerd de richtlijnen van Bookchin in praktijk te brengen. Door bijvoorbeeld te trachten 'een coherent programma' te formuleren en 'een revolutionaire organisatie' vorm te geven, 'teneinde het massale ongenoegen te kanaliseren dat gecreëerd wordt door de hedendaagse samenleving' (1). Merk op dat Bookchin één organisatie verlangt. Hij zegt er niet bij of hij een Amerikaanse CNT of een FAI bedoelt, of een Amerikaanse symbiose tussen die twee, zoals in Spanje plaatsvond, met overigens niet bepaald positieve gevolgen (Bookchin 1994: 20-25; cf. Brademas 1953).*

Gedurende de afgelopen decennia van decadentie moeten er toch diverse mogelijkheden zijn geweest voor onze Decaan om deel te nemen aan dit belangrijk werk. Hij gaat er zelf prat op dat zijn ouders Wobblies waren (2-3).* Ik vraag me af wat zijn ouders ervan vonden dat hij communist werd maar zich niet aansloot bij *The Industrial Workers of the World,* die tot op zekere hoogte nog steeds bestaat. In de late jaren '70 vormden enkele klassenstrijd-anarchisten de Anarchistische Communistische Federatie (ACF), die al na 'n paar jaar bezweek aan interne meningsverschillen. Bookchin had zich er niet bij aangesloten. Eén ACF-geleding richtte de syndicalistische Alliantie voor Arbeiders Solidariteit op, maar ook daar sloot hij zich niet bij aan. En tenslotte: de afgelopen jaren heeft het directe-actieblad *Love & Rage* geprobeerd Bookchins steungroepen om te vormen tot kernen van een landelijke anarchistische organisatie. Nogmaals, Bookchin hield zich ook wat dit betreft afzijdig. Waarom?

Ongetwijfeld beantwoordden deze organisaties niet voor de volle 100% aan zijn eisen. Maar zoals mijn moeder altijd zegt: 'Ja hallo, wat wil je dan? Kaviaar met slagroom soms?' Toegegeven: de CNT en

---

* CNT is de *Confederación National del Trabajo* en FAI is de *Federación Anarquista Ibérica.*

* Leden van de vakbond *The Industrial Workers of the World* werden 'Wobblies' genoemd.

FAI waren niet volmaakt. Niets is volmaakt. Maar als jouw fundamentele kritiek op de hedendaagse Noord-Amerikaanse anarchisten erop neerkomt dat zij er niet in geslaagd zijn zich te verzamelen in een continentale federatie, dan had je ze al lang kunnen vertellen wat er wel gedaan moest worden. Als een vooraanstaand strijder als Murray Bookchin zich had aangemeld, had dat een organisatie die meer weg had van een snaterende, om niets kakelende sekte een enorme oppepper kunnen geven, al was het maar doordat het in elk hierboven genoemd voorbeeld inderdaad ging om een snaterende, om niets kakelende sekte.

Het enig mogelijke excuus is - teneinde onze Decaan goed te praten (en wil ik niet altijd precies dat?) - dat hij niet een, maar twee eisen had neergelegd. Een leiding- en richtinggevende organisatie, oké, maar met 'een coherent programma!' De tijd die overbleef na zijn bestuurlijke en academische verplichtingen (en het lezingencircuit) besteedde onze Decaan aan het opstellen van dat coherent programma. Ongetwijfeld heeft Bookchin de capaciteiten om de massa te organiseren. Hij moet daarin 'n hoop ervaring hebben opgedaan - en geheid veel succes - tijdens zijn marxistisch-leninistische dagen. Echter, veel andere kameraden kunnen dat ook. Maar geen enkele andere kameraad is in staat een coherent programma in mekaar te breien zoals Bookchin dat kan. Een zekere mate van werkverdeling is dus vanzelfsprekend: de minder getalenteerde kameraden verrichten de organisatorische slavenarbeid teneinde Decaan Bookchin in de gelegenheid te stellen zich na kantooruren bezig te houden met theorie-vorming. Dit is een voorbeeld van wat kapitalistische economen de Wet van het Comparatieve Voordeel noemen. Voor al dat kropotkinistisch-bookchinistisch gelul over het laten roteren van werkzaamheden, ach, daar zou na de revolutie nog tijd zat voor zijn.

Bookchin fulmineert in zijn boekje dat 'het anarchisme in zijn lange, veelbewogen geschiedenis op een keerpunt staat' (1). Ik vraag u: wanneer was dat niet het geval? Op de bekende sofistenmanier beantwoordt hij de vraag die hij zelf heeft verzonnen: 'In een tijd dat het wantrouwen van het volk ten opzichte van de staat uitzonderlijke proporties heeft aangenomen,' etc., etc., 'is het onvermogen van anarchisten, althans van veel *self-styled* anarchisten om door te dringen tot een potentieel zeer grote groep aanhangers' niet in z'n geheel, maar toch 'in niet geringe mate' te wijten aan 'de veranderingen die de afgelopen twintig jaar hebben plaatsgevonden binnen veel anarchisten. Zij hebben de maatschappelijke kern van het anarchistisch gedachtengoed overgeleverd aan de alles-doordringende yuppie en new age persoonlijkheids-

cultus, die zo kenmerkend is voor dit decadente, verburgerlijkte tijdperk' (1).

Dit is een merkwaardige bewering. Anarchisme zou onpopulair zijn, niet omdat het in strijd is met de heersende ideologische mode, maar juist omdat het die omarmt!? Impopulair vanwege z'n populariteit? (Dit is niet de eerste keer dat ik de vinger leg op deze overduidelijke waanzin [Black & Gunderloy 1992].) Niet alleen qua logica (waar Bookchin zich überhaupt verre van houdt) maar ook empirisch gezien zijn z'n veronderstellingen absurd. Het Noord-Amerikaanse anarchisme is helemaal niet 'op de terugtocht' (59). Het is de afgelopen twintig jaar juist gigantisch gegroeid. Ik geef zelfs toe dat het niet onmogelijk is dat onze Decaan daar iets mee te maken heeft gehad. Wat op de terugtocht is, is de linkse ideologie. Dat de groei van het anarchisme toevallig samenvalt met het feit dat het orthodox anarcho-socialisme wordt overschaduwd door veel interessantere variëteiten van anarchie is weliswaar geen sluitend bewijs voor het feit dat heterodoxe anarchieën de grote groeisector vormen, maar het lijkt er wel verdomd veel op. Voorbeeldje: het Noord-Amerikaanse anarchistisch tijdschrift dat het best loopt *(Anarchy: A Journal of Desire Armed)* staat op Bookchins zwarte lijst (39, 50).

En de veronderstelling dat 'de yuppie- en new age persoonlijkheidscultus alles-doordringend' zou zijn in ons 'decadente, verburgerlijkte tijdperk' zegt meer over onze Decaan en het gezelschap dat hij om zich heen heeft dan over de huidige maatschappij. Als je een *upper middle class* academicus bent in een welvarende linkse enclave als Burlington of Berkeley zou je inderdaad die indruk kunnen krijgen. Maar om dat beeld vervolgens te projecteren op de hele samenleving is onterecht en narcistisch ('personalistisch' als het ware). Amerika en Canada lijken altijd nog meer op Main Street dan op Beverley Hills. Als onze Decaan werkelijk denkt dat het stelletje studentikoze blagen op zijn ashram in Burlington model staat voor de hele Noord-Amerikaanse jeugd, dan komt hij niet vaak genoeg buiten de deur.

Yuppies de les te lezen voor hun genotzucht - bijna een obsessie voor Bookchin (1 & passim) - is niet bepaald iets wat de door de media gecontroleerde publieke opinie tart. Het spoort daar juist volledig mee. Net als alle andere progressievelingen loopt ook Bookchin achter. Niet alleen zijn de jaren '60 voorbij - waar hij nu eindelijk achtergekomen is - ook de jaren '70 en '80. Het Oude Links dat hij met weemoed in herinnering brengt en *The Left That Was* noemt (66-86) verheerlijkte

discipline, opofferingsgezindheid, hard werken, monogamie, een sobere, ordentelijke, om niet te zeggen puriteinse levenswijze, alsmede het ondergeschikt maken van het persoonlijke (het 'egoïsme') aan de belangen van de zaak en de groep. Of dat nou de partij was, de vakbond of de familie:

> Het puritanisme en de arbeidsmoraal van traditioneel links zijn afkomstig van een van de machtigste krachten die heden ten dage de revolutie tegenwerken: het vermogen van het kleinburgerlijk milieu om te infiltreren in het revolutionaire kader. De oorsprong van deze kracht ligt in de handelsgeest van de kapitalistische mens, een eigenschap die bijna automatisch wordt vertaald naar de organisatie, en die de organisatie op haar beurt versterkt in haar leden.

Deze zinsnede had geschreven kunnen zijn door Jacques Camatte, wiens essay *On Organization* een anti-organisatorische invloed heeft uitgeoefend op velen van ons, de 'leefstijl anarchisten' (Camatte 1995: 19-32). Onderhand zal de lezer me wel doorhebben, of minstens eentje: de hierboven aangehaalde auteur is wederom Bookchin de Jongere (1971: 47; cf. Bookchin 1977: ch. 11). En nogmaals:

> In haar verlangen naar stamverband, vrije seksualiteit, gemeenschapsgevoel, elkaar helpen, extatische ervaringen en een evenwichtige ecologie, kondigt de ontluikende Jeugdcultuur een vrolijke, communistische, klassenloze samenleving aan, bevrijd van de ketenen der hiërarchie en onderdrukking: een samenleving die de historische splitsing overstijgt tussen stad en platteland, individu en gemeenschap en tussen geest en lichaam (Bookchin 1970: 59).

De waarden van Bookchin de Oudere daarentegen zijn exact dezelfde als die van Nieuw Rechts en de neo-conservatieven, de mensen die momenteel de politieke en ideologische agenda in dit land bepalen. Niet de new age blaaskoppen die Bookchin zou kunnen tegenkomen als hij in bad zit bij het socialistisch lid van het congres namens Vermont, Bernie Saunders.

Wanneer het uit de mond van onze Decaan komt is 'yuppie' een slecht gekozen bijnaam. Voor het geval we het vergeten zijn: yuppie is een taalnieuwigheidje. Het is min of meer acroniem met *young urban professional*. Tegen welke aspecten van deze samenstelling

tekent Decaan Bookchin bezwaar aan? Urbanisme? Bookchin is zelf zowat de apostel van het urbanisme: 'Een of andere vorm van stedelijke gemeenschap is niet alleen de natuurlijke omgeving van de mensheid, het is zijn bestemming' (1974: 2). Is Bookchin soms tegen professionaliteit? Als universitair docent en bureaucraat is hij nu eenmaal professional. En de geavanceerde technologie die volgens hem zal leiden tot het post-schaarste anarchisme (1971: 83-135; 1989: 196) is de uitvinding van professionals, de natte droom van techno-yuppen. Dus als Bookchin - een oude 'urban professional' - jonge 'urban professionals' afzeikt, wat hebben ze dan waar hij zo'n hekel aan heeft? Het kan niet komen doordat ze 'urban' zijn en ook niet doordat ze 'professional' zijn. Het moet dus komen doordat ze jong zijn, gezien het feit dat onze Decaan dat niet is. Overigens, velen zijn zo jong niet meer. De meesten zijn *baby boomers* op middelbare leeftijd. Maar voor een Knorrige Oude Man van 76 is dat altijd nog jong genoeg om de pest over in te hebben. Maar ja, het is hun schuld niet dat de meesten nog leven als Murray Bookchin al lang dood en vergeten is.

En nog zoiets: nu we weten waarom die ketterse anarchisten er 'niet in geslaagd zijn door te dringen tot een potentieel zeer grote groep aanhangers' zou ik willen weten: wat is zijn excuus? Een van zijn redacteuren noemt hem 'aantoonbaar de meest vruchtbare anarchistische schrijver' (Ehrlich 1996: 384). (Hoewel hij nog altijd achterloopt op wijlen Paul Goodman die 'een stroom boeken produceerde welke slechts enkele van zijn enorme hoeveelheid artikelen en toespraken bevatte' [Walter 1972: 157]. Verder ziet het ernaar uit dat hij binnenkort wordt ingehaald door Hakim Bey, een veel betere schrijver. Wat wellicht de reden is van de onzinnige haat die Bookchin voor Bey aan de dag legt.) De waarheid ligt op straat: waar blijven na al die jaren de bookchinistische massa's?

De scheldwoorden die onze Decaan gebruikt roepen wel de sfeer op van wat hij *The Left That Was* (66) noemt, maar nauwelijks de genegenheid die hij ervoor voelt. De bijvoeglijke naamwoorden die hij hanteert om onorthodoxe anarchisten mee om te oren te slaan, zijn de standaard-stalinistische scheldwoorden voor alle anarchisten. Hij blijft maar doorzaniken over anarchistische 'decadentie,' waar hij dan ook nog vaak de abstracte, negatieve connotaties 'bourgeois' of 'petty bourgeois' aan toevoegt. Decadentie is een zelfstandig naamwoord dat zo willekeurig wordt gebruikt dat er ooit een vurig pleidooi is gehouden om het uit elk zichzelf respecterend betoog te bannen (Gilman 1975). Zelfs zonder zo ver te willen gaan, lijdt het geen twijfel dat het woord

decadent 'als een begrip om mensen politiek en sociaal te beledigen een aanzienlijke reeks toepassingen kent,' vooral als de term wordt gehanteerd door marxisten en fascisten (Adams 1983: 1).

Ik noemde Bookchins negatieve connotaties bij het begrip 'bourgeois' abstract, en dat is nou weer typisch die hoffelijkheid van mij: ik maak hem erop attent dat zeker hij er verstandig aan had gedaan zijn woorden wat beter te kiezen. Ik zei 'abstract' omdat, zo er iets of iemand objectief gesproken tot de bourgeoisie behoort, dat natuurlijk een universiteitsdecaan is. Bookchin heeft een hoger inkomen dan al degenen waar hij zijn pijlen op richt. Onze Decaan zou het woord moeten gebruiken in een subjectieve, moralistische, beoordelende betekenis, maar dat doet hij nu juist niet.

Het heeft onze Decaan vroeger nooit veel kunnen schelen dat 'over het algemeen veel militante radikalen uit de relatief welvarende kringen kwamen,' (Bookchin 1971: 25) zoals momenteel zijn eigen leerling-discipelen. Wie anders zou zich kunnen veroorloven aan zijn voeten te zitten? In het studiejaar 1996-97 kostte een twee semesters durende doctoraalcursus Sociale Ecologie $ 10.578 (Goddard College 1996). Destijds beschouwde hij het als een 'historische breuk' dat het de 'relatief rijke, blanke middenklasse-jongeren' waren die de onvoorwaardelijk revolutionaire Jeugdcultuur vormgaven (Bookchin 1970: 54-55).

Niemand zou met enige zekerheid een oordeel kunnen geven over welke positie de Noord-Amerikaanse anarchisten heden ten dage in de samenleving innemen, en dat geldt zeker voor de 'individualisten,' bookchinisten, etc. (Alhoewel ik de indruk heb dat de meeste anarcho-syndicalisten op de campus wonen en dat er niet één fabrieksarbeider tussen zit; arbeid laat zich veel gemakkelijker verheerlijken dan verrichten.) Evenmin maakt onze Decaan zich druk over het feit dat de enige goden die hij onvoorwaardelijk in zijn pantheon binnenlaat - Bakoenin en Kropotkin - uit oude, adellijke families kwamen. Klassen-sarren is kennelijk een wapen dat met grote kieskeurigheid gehanteerd moet worden.

Het begrip klasse is voor Bookchin - net als voor stalinisten - niet een categorie die tot stand komt via analyse maar louter een scheldwoord uit het eigen jargon. Lang geleden deed hij 'arbeideritis' af als 'door en door reactionair', betekenisloos gemaakt door de alle klassen overstijgende ontbinding van de moderne samenleving (1971: 186-187). Het begrip klasse verdween zo ver uit Bookchins ideologie dat iemand in een bespreking van een van zijn idiotere boeken (Bookchin 1987a) uitriep: "Juist wat er niet in staat, maakt dit boek zo zielig en zo

dood als een pier. Nergens maakt hij aanmerkingen op de meest fundamentele dimensie van het huidig bestaan: de verhouding tussen loonarbeid en product" (Zerzan 1994: 166). Nu valt hij terug op de afgesleten marxistische bijnamen 'bourgeois,' 'petit-bourgeois' en 'lompen,' maar zonder ook maar de geringste pretentie dat ze voor hem een werkelijke, maatschappelijke inhoud hebben. Immers, hoe zou hij anders al die begrippen van toepassing kunnen verklaren op dezelfde mensen? In hun verhouding tot de productiemiddelen (of het ontbreken daarvan) kunnen 'leefstijl anarchisten' niet bourgeois zijn en tegelijkertijd behoren tot het lompenproletariaat. En hoe waarschijnlijk is het, dat van al die 'duizenden *self-styled* anarchisten' (1) er niet één proletariër is?

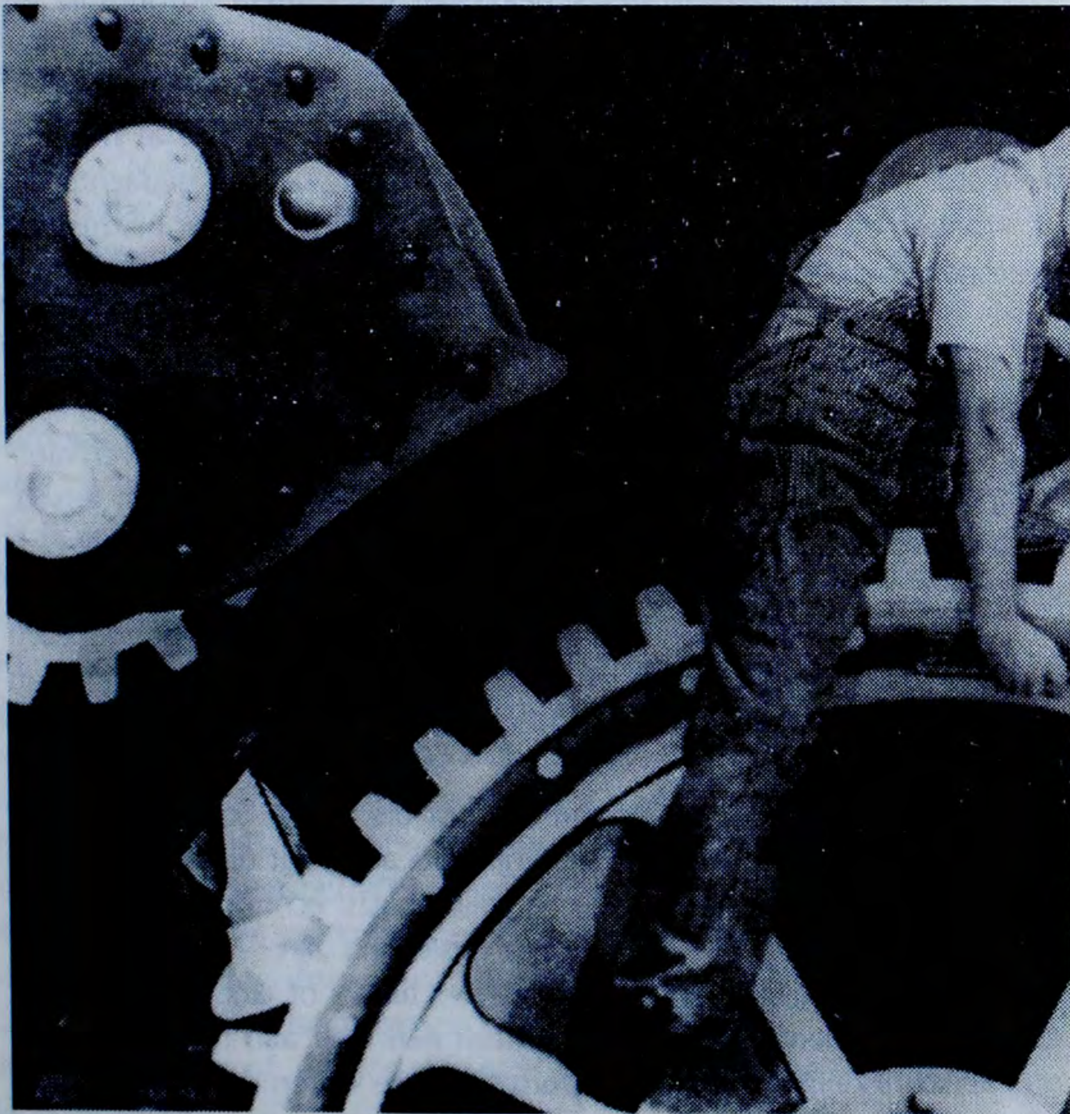
Op dezelfde wijze als waarop Bookchin zijn anarchistische rivalen beschuldigt van individualisme en liberalisme, beschuldigden de stalinisten alle anarchisten van hetzelfde. Er is ooit een medewerker geweest van *Monthly Review* die aan het bookchinisme refereerde als aan 'een ruwe vorm van individualistisch anarchisme' (Bookchin 1971: 225). Ofwel:

> Kapitalisme bevordert egoïsme, niet individualiteit of 'individualisme.' De term 'bourgeois individualisme,' een begrip dat tegenwoordig op grote schaal wordt gebruikt tegen libertaire elementen, is een weerspiegeling van de mate waarin de bourgeois ideologie is doorgedrongen in het socialistisch plan.

Deze woorden zijn - allicht - weer van Bookchin de Jongere (1971: 284). Dat onze Decaan in al zijn kindsheid teruggrijpt naar deze stalinistische schandvlekken is 'een weerspiegeling van de mate waarin de bourgeois ideologie is doorgedrongen' in zijn plan! Bookchin, een fanatiek aanhanger van zijn eigen urbanisme, was geen kritische noten aan het plaatsen doch komplimentjes aan het uitdelen toen hij schreef: "De bevrediging van individualiteit en intellect was het historisch privilege van stadsmensen en van individuen die beïnvloed werden door het stadsleven" (1974: 1). Individualiteit is dus zo slecht nog niet, als het maar op zijn voorwaarden geschiedt.

En met betrekking tot het begrip decadent: dat is een bij uitstek bourgeois scheldwoord voor mensen van wie je de indruk hebt dat ze meer lol hebben dan jij. Het heeft inmiddels elke concrete betekenis verloren. Post-linkse anarchisten decadent noemen is gewoon Bookchins manier om lucht te geven aan zijn jaloezie en, zoals

Nietzsche zou zeggen, *Ressentiment* vanwege het feit dat zij niet worden geplaagd door aambeien, de fiscale recherche of wat het ook moge zijn dat naar beneden komt tijdens zijn 1 mei-parade.



2 WAT IS INDIVIDUALISTISCH ANARCHISME?

Bookchin gaat ervan uit dat binnen het anarchisme een eeuwig terugkerende 'spanning' bestaat tussen individu en samenleving (4). Gezien het feit dat dit het centrale vraagstuk is van de hele westerse politieke filosofie, is onze Decaan niet erg origineel en bovendien - en dat is belangrijker - wijst hij helemaal geen specifiek anarchistische spanning aan. Hij vervolgt met het identificeren van de tegenstelling als 'twee fundamenteel met elkaar in tegenstelling zijnde tendensen: een personalistisch engagement ten opzichte van individuele autonomie en een collectivistisch engagement ten opzichte van maatschappelijke vrijheid' (4). Dat is die *Unbridgeable Chasm*, die onoverbrugbare kloof waar de titel van zijn boek naar verwijst.

Als onze Decaan gelijk heeft dat individuele autonomie en maatschappelijke bevrijding niet alleen op gespannen voet staan maar zelfs fundamenteel met elkaar in tegenspraak zijn, dan is anarchie inderdaad onmogelijk. Iets wat anti-anarchisten altijd al hebben beweerd. Maar Bookchin verwerpt hier stante pede een gedachte die hij vroeger omhelsde, namelijk 'een samenleving die de historische tweespalt zou overstijgen tussen individu en samenleving' (1970: 59).

Niet iedereen deelt dat conservatief fatalisme van hem. Ik geef toe, ook wij zijn wel eens bezorgd. Ook wij zijn ooit de wanhoop nabij. Maar om jezelf er helemaal aan over te geven (waar ik niemand op aankijk, als hij er maar eerlijk voor uitkomt) betekent dat je elke verwantschap met het anarchisme vaarwel zegt. Onze Decaan wil niet vissen, noch de worm van de haak halen. Hij wil niet poepen, noch van de plee af komen.

Sommige mensen met een smetteloos Bookchin-goedgekeurd blazoen zoals Kropotkin, hadden toch een iets tolerantere houding ten opzichte van dit werkelijk tragisch dilemma:

Anarchistisch communisme houdt die meest kostbare van alle veroveringen in stand - individuele vrijheid - en voegt daar iets aantoe. Het geeft de individuele vrijheid een solide basis: economische vrijheid. Zonder dat zou politieke vrijheid een misleiding zijn. Van het individu dat God heeft afgezworen - die universele tiran - of God de koning of God het parlement, eist het niet zichzelf een God aan te schaffen die nog verschrikkelijker is dan alle voorgaande, te weten God de gemeen-

schap. Of om op Diens altaar zijn onafhankelijkheid af te zweren, zijn wil, zijn voorkeuren. Om de gelofte van ascese te vernieuwen die hij ooit aflegde ten opzichte van de gekruisigde God. Nee, integendeel. Het anarchistisch communisme zegt juist tegen het individu: 'Geen enkele samenleving is vrij zolang het individu dat niet is!' (Kropotkin 1890: 14-15).

Bookchin is de ware hogepriester van wat Kropotkin noemt 'God de gemeenschap, nog verschrikkelijker dan alle voorgaande,' de meest wrede en onderdrukkende van allemaal.

'Maatschappelijke vrijheid' lijkt op 'vrije markt' in de zin dat de vrijheid waaraan gerefereerd wordt, figuurlijk moet worden genomen. Letterlijk heeft het geen enkele betekenis als je vrijheid toekent aan een systeem van interactief gedrag of aan terugkoppelingssystemen die de noodzakelijke individuele hoedanigheden van bewustzijn en bedoeling missen. Het zou betekenen dat je tegen een mierenhoop of tegen een sterrenstelsel of thermostaat zou zeggen dat ze vrij zijn. Vrij van en voor wat? Waar zou een samenleving of markt anders vrij van kunnen zijn dan van autonome individuen?

Mocht je enige inhoud willen toekennen aan individuele autonomie, dan zijn er logisch gezien twee mogelijkheden waarop die zou kunnen bestaan, om niet te spreken van opbloeien binnen de samenleving. (In tegenstelling tot wat Bookchin suggereert [58], vond zelfs Stirner niet dat er sprake kon zijn van individuele autonomie buiten de samenleving om [1995: 161, 271-277].) De eerste mogelijkheid is een compromis: het liberalisme. Het individu verruilt een deel van zijn kostbare natuurlijke vrijheid voor de bescherming door de samenleving van de rest ervan, en tevens voor de praktische mogelijkheden om op te kunnen komen voor zijn belangen, welke alleen tot wasdom kunnen komen in een sociale staat. Dat was het standpunt van Thomas Hobbes, John Locke, Adam Smith en William Blackstone. In de publieke sfeer betekent vrijheid democratie, in de privé-sfeer individuele rechten.

De tweede oplossing van het dilemma, de radicale, is het anarchisme. Het anarchisme verwerpt de tweedeling als zijnde vals. Misschien niet vals gezien de wijze waarop de maatschappij nu is ingericht, maar wel wat betreft zijn veronderstelde onontkoombaarheid. In een anarchistische samenleving wint het individu aan vrijheid, niet ten koste van anderen, maar juist in samenwerking met hen. Iemand die gelooft dat deze situatie - anarchie - mogelijk en wenselijk is, wordt een anarchist genoemd. Iemand die vindt dat dat niet mogelijk of wenselijk is, is een etatist.

Ik zal verderop geen enkele moeite hebben om te laten zien dat onze Decaan zelf helemaal geen anarchist is, louter, in zijn eigen bewoordingen, een '*self-styled* anarchist.' Maar dat is nog geen reden voor diegenen onder ons die (ofschoon niet enthousiast, als ik voor mezelf mag spreken) wel anarchist zijn, zijn kritiek maar naast je neer te leggen. Anti-anarchisten die het anarchisme serieus namen - van George Bernard Shaw tot Guy Debord - zijn vaak met cruciale kritieken gekomen die anarchisten zelf niet konden of wilden bedenken. Helaas hoort Bookchin daar niet bij.

Wat opmerkelijk is aan Bookchins pose van Verdediger van het Geloof - naast het feit dat hij het niet deelt - is, dat hij veel Kerkvaders (en moeders) heeft geëxcommuniceerd omdat het 'individualisten' zouden zijn. Zoals te voorspellen was, worden William Godwin (5), Max Stirner (7, 11) en Benjamin Tucker (8) door Bookchin kortweg afgedaan als individualisten. Hoewel dat natuurlijk geen recht doet aan de rijkdom van hun inzichten en hun relevantie voor elk anarchisme. (Hoewel zelfs Kropotkin erkende dat Godwin in de eerste editie van *Political Justice* het communisme omhelsde en dit standpunt in latere edities 'verzachtte' [Kropotkin 1995: 238]. En de anarcho-syndicalist Rudolf Rocker erkende dat Godwin 'in feite de stichter was van het latere communistisch anarchisme' [1947: 7].)

Maar dit is nog maar het begin van de grote zuivering. Onze Decaan veroordeelt zelfs Proudhon als individualist, hoewel hij elders hulde brengt aan 'Proudhons nadruk op federalisme, dat nog steeds aanzienlijke geldigheid geniet' (Bookchin 1996: 24). Als Bookchin zegt dat een idee van een klassiek anarchist nog steeds aanzienlijke geldigheid geniet, is dat zijn manier om te zeggen dat dat degene is van wie hij 't gejat heeft. Het federalisme van Proudhons latere jaren (1979) is vrijwel identiek aan Bookchins oproep voor een 'confederatie van gedecentraliseerde gemeentebesturen' (60). Wat hetzelfde is als zeggen dat Proudhon uiteindelijk geen anarchist was. Iets wat niet alleen ik heb opgemerkt (Steven 1984). Sterker nog, onze Decaan geeft het zelf bijna toe (Bookchin 1977: 21).

Onze Decaan durft te beweren dat de prominente Spaanse anarchiste Federica Montseney minstens in theorie en anders wel in de praktijk een 'stirneriaan' was [sic]. In zijn boek *The Spanish Anarchists* is zij 'een van de FAI-sterren' (Bookchin 1977: 243). De FAI was een geheim anarcho-communistisch 'voorhoede'-genootschap (Bookchin 1994: 21-22; cf. Brademas 1953).

Zelfs Emma Goldman is uit de gratie. Hoewel ze een erkend

anarcho-communiste was, vertoonde ze een ongezonde affiniteit met Nietzsche, hetgeen haar in ongenade deed vallen (8). En per slot van rekening was ze 'geenszins de knapste denker in het libertaire pantheon' (13). Bookchin heeft een gespierde, mannelijke minachting voor anarchistische vrouwen als Emma Goldman, Federica Montseney en L. Susan Brown. Het is louter zijn eigen aangeboren bescheidenheid die onze Decaan ervan weerhoudt te vertellen wie dan wel de knapste denker in het libertaire pantheon is. Maar ja, wie van degenen die hem hebben gelezen, hoeft dat nog verteld te worden?

Paul Goodman, een 'communautair anarchist' (Stafford 1972: 112) wordt door Bookchin een 'in wezen individualistisch anarchist' genoemd (12) hoewel Goodman in wezen een stedelijk georiënteerde, humanistische anarcho-collectivist was (Goodman & Goodman 1961: ch. 6 & 220; cf. Stafford 1972: 112-113). Van hem heeft Bookchin aardig wat ideeën afgekeken zonder het toe te geven. Opmerkelijk is bijvoorbeeld dat er geen enkele verwijzing naar de toen ál overleden Goodman te vinden is in Bookchins *The Limits of the City* (1974) of *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* (1987a). Heel even wordt Goodman per ongeluk genoemd in *Crisis in Our Cities* (Herber 1965: 177) toen Goodman al furore maakte en onze toekomstige Decaan nog zo ver verwijderd was van zelfs maar het vermoeden van zijn eigen beroemdheid, dat hij het boek onder pseudoniem schreef. Hij zal spoedig wensen dat hij onderhavig pulpverhaal ook onder pseudoniem had geschreven.

In de oorspronkelijke betekenis van het woord zijn 'individualistische' anarchisten - mensen zoals Max Stirner en John Henry Mackay - nooit talrijk geweest, zoals Bookchin met iets te veel voldoening constateert (6-8). Ze zijn altijd al zeldzaam geweest in dat decadente, bourgeois Noord-Amerika. Raar eigenlijk, want dat had toch hun natuurlijke broedplaats moeten zijn. Stirner noemde zichzelf geen anarchist, waarschijnlijk doordat in de tijd dat hij schreef, rond 1840, de enige (ja zelfs de allereerste) *self-styled* anarchist Proudhon heette, voor wie, zoals Stirner opmerkt, moralisme diende als surrogaat voor religie (ib.: 46). Zoals dat ook het geval is voor onze Decaan. De paar individuen die zichzelf in latere tijden beschouwden als stirneriaan noemden zich ook anarchist. Bijvoorbeeld de Italiaanse boeren-guerrillastrijder Renzo Novatore (Black & Parfrey 1989: 92-93).

Omdat zo veel mensen te hooi en te gras Stirners naam noemen maar hem nooit hebben gelezen, is het misschien zinvol te vermelden dat Stirner nooit een sociaal-economisch programma heeft gehad.

Hij was net zomin geporteerd voor het kapitalisme als voor het communisme. Marxisten zoals Marx, Engels en Bookchin geven hem routineus op zijn donder omdat hij een apologeet van het kapitalisme zou zijn, maar Stirner opereerde gewoon niet op dat niveau. Hij formuleerde één eis, de meest radicale: bestaansrecht voor elk individu ten opzichte van alle ideologieën en abstracte ideeën die de indruk wekken dat ze het individu in zijn algemeenheid - in theorie - bevrijden maar hem als persoon - in de praktijk - meer onderworpen laten als ooit tevoren. "In principe creëerde Stirner een utopische visie op individualiteit. Dat markeerde een nieuw vertrekpunt voor de erkenning van de persoonlijkheid in een steeds onpersoonlijker wordende wereld" (Bookchin 1982: 159). Vanuit Stirners gezichtspunt - dat in dit opzicht ook het mijne is - hebben ideologieën als liberalisme, humanisme, marxisme, syndicalisme en bookchinisme een beetje al te veel gemeen (cf. Black 1994: 221-222).

Niemand die door onze Decaan wordt gewraakt als stirneriaan - niet Michael William (50) en niet Hakim Bey (23) - is een stirneriaan in de zin dat hij zowel amoreel egoïsme onderschrijft als onverschillig staat tegenover sociale en economische structuren of deze zelfs geheel ontkent. Beiden onderschrijven heel duidelijk het axioma dat een sociale matrix een sine-qua-non is voor individuele ontplooiing. Wat hen in meer dan één opzicht onderscheidt van Bookchin zit 'm in de waarde die zij toekennen aan de breuk in het burgerlijk denken op het gebied van de kennisleer, zoals door mensen als Stirner en Nietzsche is vormgegeven:

> Na Hegel wordt de westerse filosofie gekweld door een gevoel van onvolledigheid. Hierdoor worden veel dingen verklaarbaar in het werk van Kierkegaard, Schopenhauer, Stirner, Nietzsche, de surrealisten en de hedendaagse existentialisten. Als de marxisten die post-hegeliaanse ontwikkeling willen afdoen als 'bourgeois ideologie' ontkennen ze het hele probleem.

U raadt het al: alweer Bookchin de Jongere (1971: 276). Als Bookchin deze post-hegeliaanse ontwikkeling wil afdoen als 'bourgeois ideologie' ontkent hij dus het hele probleem.

In een recente, nog engere betekenis wijs je met 'individualisme' diegenen aan die het verwerpen van een overheid combineren met het aanbidden van een absoluut onbegrensde laissez-faire economie. Zulke ideologen bestaan, maar Bookchin noemt nergens ook maar één enkel hedendaags voorbeeld. Hij kan echter onmogelijk niet op de

hoogte zijn van hun bestaan, want hij heeft ooit gebruikgemaakt van een van hun uitgevers, Free Life Books (Bookchin 1977). Met enkele van deze mensen ben ik door de jaren heen veel omgegaan en ik ben erdoor tot de overtuiging gekomen dat de meeste anarcho-kapitalisten oprecht anarchistisch zijn. Ondanks het feit dat ik even zeker weet dat het anarcho-kapitalisme net zo met zichzelf in tegenspraak is als het anarcho-syndicalisme. In tegenstelling tot onze Decaan heb ik wel bij gelegenheid de moeite genomen om deze libertairen te weerleggen (Black 1986: 141-148; Black 1992: 43-62). Maar waar het om gaat is dit: niemand die door onze Decaan in zijn tirade onder vuur wordt genomen, is ook maar in de wildste fantasie (niet dat hij die heeft) een 'individualistisch' anarchist in de gebruikelijke, hedendaagse zin van het woord. Hij beweert zelfs niet dat iemand dat is.

Onze Decaan maakt de bizarre beschuldiging dat degenen die hij 'leefstijl anarchisten' noemt, de decadente opvolgers zijn van de individualistische anarchisten die nu hun 'soevereine rechten' opeisen (de aanhalingstekens zijn van hem) (12):

> Hun ideologische stamboom is fundamenteel liberaal, gegrondvest op de mythe van het volledig autonoom individu wiens eisen op zelfbeheer worden geschraagd door axiomatische 'natuurlijke rechten,' 'intrinsieke waarde' of, op een meer gedistingeerd niveau, een intuïtief gekend, kantiaans, bovenzinnelijk ego dat de oorsprong is van alle kenbare werkelijkheid (11).

Hier moeten we even een zijsprongetje maken naar - ik kan het niet beter zeggen - de ethiek van de leestekens. "Aanhalingstekens," zo schreef Theodoor Adorno, moeten afgekeurd worden omdat ze een ironisch stijlmiddel zijn. De schrijver wordt op die manier vrijgesteld van de inherente bedoeling van de ironie en tevens verkracht hij de kern van het begrip door die te scheiden van wat er op dat moment aan de orde is. Bovendien presenteert hij zo een tevoren vastgesteld oordeel over het onderwerp. De overvloed aan ironische aanhalingstekens bij Marx en Engels zijn de schaduwen die de totalitaire methodes voor zich uitwerpen op hun geschriften. Maar daarvan was de bedoeling juist het tegenovergestelde: het zaad waar uiteindelijk uitkwam wat Karl Kraus *Moskauderwelsch* noemde [Moskouse brabbeltaal]. De onverschilligheid voor taalkundige uitdrukkingen, welke zich openbaart in het mechanisch delegeren van een intentie naar een typografisch cliché, wekt de verdenking dat juist de dialectiek die de inhoud

van de theorie vormgeeft tot stilstand wordt gedwongen en het object er van bovenaf, zonder ruggespraak, in wordt opgenomen. Waar echt iets geponeerd moet worden, betekent onverschilligheid ten opzichte van literaire vormen praktisch altijd dat de inhoud wordt gedogmatiseerd. Het blinde oordeel van aanhalingstekens zit 'm in hun plastisch uiterlijk (Adorno 1990: 303).

Onze Decaan is een academicus met een vaste aanstelling. Hij moet zich dus bewust zijn van het feit dat in wetenschappelijke verhandelingen - en zijn schoolmeesterachtig werkstuk is dat zeker - aanhalingstekens duiden op citaten. Toch zul je nergens in zijn 45 voetnoten verwijzingen aantreffen naar enig gebruik van deze uitdrukkingen door wie dan ook. Dat komt doordat zulke citaten niet bestaan. Zogenaamde 'leefstijl anarchisten' (te weten: niet-bookchinisten) zijn namelijk niet gewend om zo te denken en te schrijven. Zij hebben niet de neiging zichzelf goed te praten door op een ideologische, mystificerende manier te zeggen wat je net zo goed op een eerlijke, directe manier kunt doen.

Door deze onhandige en verkeerde voorstelling van zaken laat onze Decaan onbedoeld zien dat hij van meet af aan niets heeft begrepen van de zogenaamd individualistische anarchisten. Max Stirner was een amoreel egoïst of individualist. Godwin en Proudhon waren, zo ze al individualisten waren, moralistische individualisten, gepreoccupeerd met wat zij zelf noemden 'rechtvaardigheid.' Lysander Spooner was een voorbeeld van de kennelijk moralistische, individualistische anarchisten van het natuurrecht. Toen de prominente individualistische uitgever Benjamin Tucker op het eind van de negentiende eeuw overging tot het stirneriaans egoïsme, betekende dat een splitsing binnen de Amerikaanse individualisten. (Dit bracht, tezamen met de wedijver van de zijde der collectivisten, welke wordt goedgepraat door Bookchin [6-7] de ondergang van deze trend met zich mee.) Hoewel er uitzonderingen waren, eindigden de moralistische natuurrecht-individualisten - die het merendeel vormden - gewoonlijk als pleitbezorgers van het pure vrijemarkt kapitalisme. Zij die zich aangetrokken voelden tot het amoralistisch, egoïstisch of - zo u wil - stirneriaans standpunt, deelden noodzakelijkerwijs tezamen met Stirner het idee van de algehele verwerping van elk moralisme, een standpunt dat Stirner later, en na hem ook Nietzsche, met grof geweld hebben opgeblazen. Het was namelijk geen houdbaar standpunt. Maar net zo min als Stirner toonden zij interesse in laissez-faire of welke andere economische theorie dan ook. Het kapitalisme, zegt Max Weber, heeft zijn eigen moraal, welke vaak - om niet

te zeggen altijd - de protestantse ethiek wordt genoemd. Precies op dit punt raakten de egoïsten/amoralisten en zij die een vrije-markt natuurrecht aanhingen verdeeld. De egoïsten/amoralisten hebben inderdaad iets bijgedragen aan het 'leefstijl anarchisme,' de aanhangers van het natuurrecht niet.

Neem bijvoorbeeld L. Susan Brown. Nou graag! (Nee hoor, geintje.) Volgens onze Decaan heeft ze geprobeerd 'een fundamenteel individualistisch anarchisme vorm te geven waar toch een verwantschap met het anarcho-communisme in zichtbaar bleef' (13). In een voetnoot is Bookchin wat openhartiger: "Browns vage engagement met het anarcho-communisme lijkt meer te maken te hebben met haar eigen voorkeur dan met haar analyse" (62). Ofwel, ze bedoelt het misschien goed, maar het is net zo'n draaikont als Emma Goldman. Louter geloven in anarcho-communisme ontslaat je nog niet van de verdenking een individualist te zijn. Je dient ook een politiek correcte, anti-individualistische 'analyse' rond te bazuinen. Ik vraag me af hoeveel Makhnovisten en doodgewone Spaanse opstandelingen hun eindexamen zouden hebben gehaald als onze schoolfrik ze had getest op hun kennis van 'de analyse.'* Ik heb een tamelijk goed idee hoe ze zo'n brutale inquisitie hadden beantwoord. Ik ben nu eenmaal post-situationist dus ik zou niet durven te beweren dat 'de revolutie niet op teevee komt' maar ik weet verdomd zeker dat die niet tijdens het eindexamen zal plaatsvinden. Niet als de leraar snapt wat goed voor 'm is! Zoals Marx terecht zei, dient de onderwijzer zelf onderwezen te worden. En zoals Diogenes al zei: "Als de leerling zich niet gedraagt, waarom dan niet met de zweep over de leraar?"

Onze Decaan heeft de exercitie van de Puriteinen van New England - zoals Mark Twain zou zeggen - 'terug naar het verleden' bijgewerkt. Die exercitie staat ook wel bekend als 'de verwantschap met het geloof.' Om toe te treden tot de Gemeente moest de catechisant niet alleen alle leerstellingen van het calvinisme van a tot z onderschrijven, hij moest ook laten zien dat hij een gestandaardiseerde opeenvolging van geestelijke ervaringen achter de rug had. (De enige protestantse sekte die deze eis nog steeds stelt zijn de Anonieme Alkoholisten.) De meeste gelovigen kwamen natuurlijk nooit zo ver. Wat onze Decaan bedoelt met een onvolledige 'analyse' is nogal duidelijk: elke analyse die niet bookchinistisch is, is voor hem geen analyse. De 'minachting voor theorievorming' die hij het individualistisch anarchisme toeschrijft (11) is in werkelijkheid minachting, of liever gezegd onverschilligheid, voor zijn

* Nestor Makhno was een Oekraïnse boerenrevolutionair uit de jaren 1920.

theorie. Tegenwoordig moet anarcho-communisme bookchinisme zijn of het stelt niets voor. Volgens Bookchin althans (60).

Of je het leuk vindt of niet, en persoonlijk (en 'personalistisch') ben ik iemand die het leuk vindt: er zit nu eenmaal een niet weg te denken individualistische dimensie in het anarchisme. Zelfs in het sociaal anarchisme, zoals L. Susan Brown op nauwelijks ketterse wijze heeft uitgelegd (1993: ch. 1). Volgens Kropotkin zegt het anarcho-communisme: "Geen enkele samenleving is vrij zolang het individu dat niet is!" (1890: 15). Als dat klinkt alsof het anarchisme, zoals onze Decaan zou zeggen 'verwantschap' vertoont met het liberalisme, dan komt dat doordat het anarchisme inderdaad verwant is met het liberalisme. Want wat anders zou onze Decaan in hemelsnaam kunnen bedoelen als hij zegt dat sociaal anarchisme, de 'erfgenaam van de Verlichting,' bestaat uit 'fundamenteel andere stuf' dan leefstijl anarchisme (56)? Zoals de anarcho-syndicalist Rudolf Rocker schreef (en hij vatte daarmee slechts samen wat iedereen snapte):

In het moderne anarchisme is sprake van een samenvloeiing van de twee grote stromingen die vanaf de Franse revolutie op zo'n karakteristieke wijze hebben vormgegeven aan het intellectuele leven van Europa: socialisme en liberalisme.

Wat anarchisme en liberalisme gemeen hebben, is het idee dat individueel geluk en welvaart als richtlijn moeten dienen voor alle maatschappelijke kwesties. En net als de grote vertegenwoordigers van het liberale gedachtengoed stelt het anarchisme zich op het standpunt dat de bevoegdheden van het gezag tot een minimum beperkt dienen te worden. Anarchisten hebben deze gedachte doorgetrokken tot haar uiterste, logische consequenties en willen dan ook elke institutie van politieke macht verbannen uit het maatschappelijk leven (1947: 16, 18-19).

Als hij deze woorden niet eerder had gezien, zou onze Decaan tegen een gedeelte van deze passage zijn aangelopen bij een citaat van Brown (1993: 110). Natuurlijk zeikt hij liever meisje-Brown af, een onbetekenend, jong academicaatje (Jarach 1996) dan de illustere voorganger Rocker. Bookchin is de bullebak van de speelplaats die er geen been in ziet een meisje met een bril een klap te geven, maar hij zou wel gek zijn om ruzie te zoeken met 'Rocky' Rudolf.

Niemand kiest zijn voorgangers. Niemand hoeft zich er dus voor te generen. De zonden van de vaders wreken op de kinderen, tot

in de vierde generatie aan toe (Exodus 34: 7) - waar onze Decaan behoorlijk mee op schema ligt - stemt nauwelijks overeen met het Verlichtingsdenken dat hij beschouwt als zijn voorganger (21, 56).

The Left That Was deed Bookchin zijn eerste politieke ideeën aan de hand: het marxisme-leninisme. Het voorzag hem tevens van de nodige gespierde polemische vaardigheden en een dik woordenboek met scheldwoorden. Ik heb al gewezen op een van zijn trucs, het zwartmaken van mensen met behulp van aanhalingstekens. De 'verwantschappen' daarvan komen van Lenins *Left-Wing Communism, an Infantile Disorder* (1940) en ontelbare teksten van Marx en Engels, zoals Adorno reeds heeft opgemerkt (1990). In een recensie van Bookchin (1987a) noteerde John Zerzan een soortgelijke manier waarop onze Decaan aanhalingstekens misbruikt: "Een andere list is, de werkelijke geschiedenis van het stadsleven te ontkennen alsof het een bedrieglijk denkbeeld zou zijn; hij neemt soms zijn toevlucht tot het tussen aanhalingstekens plaatsen van begrippen als 'gekozen' vertegenwoordigers, 'kiezers' en 'belastingbetalers' alsof die begrippen op de een of andere manier niet corresponderen met de werkelijkheid" (Zerzan 1994: 165). Alsof hij wilde bevestigen dat hij onverbeterlijk is, verwijst Bookchin naar die recensie als 'recensie' (59). Zo'n 40 jaar geleden deed Bookchin al hetzelfde, toen hij in het eerste hoofdstuk van *The Limits of the City* (1974: ix) optekende dat Tenochtitlan niet de hoofdstad was, maar 'de hoofdstad' van het stedelijke, imperialistische, kannibalistische Aztekenrijk (ib.: 7, 9).

Bookchin snapt gewoon niet wanneer hij z'n kop moet houden. Eerst maakt hij mensen uit voor liberaal, draait zich dan om en insinueert dat 't fascisten zijn. Mensen die kritisch staan ten opzichte van de industriële technologie (meer speciaal George Bradford van *Fifth Estate*) en durven te beweren dat de technologie zowel de maatschappelijke organisatie bepaalt als erdoor bepaald wordt, acht onze Decaan 'diep geworteld in de conservatieve, Duitse romantiek van de negentiende eeuw, die voedsel gaf aan de nationaal-socialistische ideologie, hoezeer de nazi's hun anti-technologische ideologie ook de hemel inprezen' (29). Dit zou wel eens een geraffineerde versie kunnen zijn van het principe van schuld-door-omgang. Als het geraffineerd geweest was tenminste. Onze Decaan neemt niet eens de moeite om aan te geven wie die 'conservatieve Duitse' romantici dan wel geweest mogen zijn. Hij heeft ze niet gelezen dus hij kon ze waarschijnlijk niet noemen, maar hij vindt het kennelijk ook niet nodig om te laten zien hoe die - onwaarschijnlijke - invloed op het hedendaags 'leefstijl anarchisme' er

precies uitziet. Retro-socialist als hij is, moet Bookchin gedacht hebben dat het tussen aanhalingstekens zetten van de gehate woorden 'conservatief' en 'Duits' een links-rechtse combinatie zou zijn waar iedereen van knock-out gaat. Een bladzijde later (30) geeft hij toe dat 'niets erop wijst dat Bradford bekend is met Heidegger of Jünger,' de twintigste-eeuwse Duitse intellectuelen die Bookchin *J'Accuse* dat het de dragers waren van de negentiende-eeuwse, conservatieve, Duitse, romantische ideologie. *

McCarthyisme is een voorbeeld van zo'n politieke strategie van schuld-door-omgang: als jij iemand kent die communist is of je kent iemand die iemand kent die communist is, betekent dat naar alle waarschijnlijkheid dat jij een communist bent. En daar moet je je dan uit zien te lullen, bij voorkeur door iemand anders te verlinken. De ex-communist Bookchin heeft McCarthy nu nog overtroffen. De senator trachtte de banden die mensen met elkaar hadden openbaar te maken en dat te bestempelen als bewijs van schuld. Onze Decaan gaat uit van de schuld en ziet dat als bewijs voor het feit dat ze met elkaar te maken hebben. In feite is dat heel de clou van zijn smerige, zielige scheldkannonade. Nog minder sportief zijn dan Joe McCarthy is een hele prestatie, iets wat Nietzsche *Verfall der Seele* placht te noemen.

En nog zoiets: de negentiende-eeuwse romantiek was exclusief conservatief noch exclusief Duits. Wat te denken bijvoorbeeld van de liberale of radicale Duitse romantiek van mensen als Beethoven, Büchner, Schiller en Heine? En wat te denken van de niet-Duitse radicale romantiek van Blake, Burns, Byron en Shelley?

Onze Decaan vertelt hoe de nazi's hun romantische, anti-technologische ideologie 'de hemel inprezen.' 'De hemel inprijzen' is Bookchins zwakke poging om het overduidelijke en doorslaggevende bezwaar te omzeilen, namelijk dat de nazi-ideologie überhaupt niet anti-technologisch was. De *Autobahn* was net zo'n eerbetoon aan de technologie als de metro van Moskou en de wereldtentoonstelling van New York (waar, zo vermoed ik, de achttien jaar oude Murray enorm opgewonden van is geraakt). En hetzelfde geldt natuurlijk voor de V-2. Met een monotone, pathologische frequentie komen er bijna openlijk erotische verwijzingen naar ijzer en staal voor in de nazi-retoriek. Zoals John Zerzan opmerkt in een boek dat onze Decaan beweert te hebben gelezen (39-42, 62 n. 19):

---

* Naar analogie van Emile Zola's *Lettre à M. Félix Faure, Président de la République* van 13 januari 1898, een brief die beroemd is geworden onder de naam *J'Accuse*, Ik Beschuldig. Bob Black bedoelt dit ironisch.

Helaas zat achter de nationaal-socialistische retoriek alleen maar de wens verscholen om de techniek te versnellen. Dat ging zover dat zelfs de genocide werd gezien als een probleem qua industriële productie. Nogmaals, voor de nazi's en voor het domme volk was het alleen een kwestie van hoe de technologie idealiter opgevat moest worden, niet hoe die er in werkelijkheid uitzag. In 1940 zei de hoofdinspecteur van het Duitse wegennet het zo: 'Beton en stenen zijn materiële dingen. De mens geeft ze vorm en leven. De nationaal-socialistische technologie komt tot haar ideale vervulling in elke materiële prestatie' (Zerzan 1994: 140).

Ik behoor niet tot degenen die meteen op hun achterste benen staan bij het minste of geringste zuchtje antisemitisme. Maar onze Decaan presteert het om te insinueren dat zelfs de bijna hoerig-pluralistische Hakim Bey ideologisch verwant zou zijn aan Hitler (22). En de primitivistische zoektocht om een stukje authenticiteit te herwinnen 'heeft zijn wortels in de reactionaire romantiek, meest recent in de filosofie van Martin Heidegger, wiens *völkisch* 'spiritualisme' dat al latent aanwezig is in *Being and Time*, later opdook in zijn expliciet fascistische werken' (50). Laten we nu eens kijken of de door Bookchin goedgekeurde klassieke anarchisten ideologisch gezien wel helemaal koosjer waren. Proudhon was een berucht antisemiet (Silbener 1948). Maar aangezien Bookchin hem, hoe onwaarschijnlijk ook, afdankt omdat hij te individualistisch zou zijn, laten we Proudhon buiten beschouwing. Bakoenin, de Russische aristocraat die 'met grote nadruk prioriteit gaf aan het maatschappelijke boven het individuele' (5) had een behoorlijk goed idee van wat er fout zat aan zijn autoritaire rivaal Karl Marx. Bakoenin beschouwde Marx, 'de Duitse geleerde in zijn drieledige hoedanigheid van hegeliaan, jood en Duitser' als een 'hopeloos overheidsdenker' (1995: 142). Hegeliaan, jood, soort wetenschapper, marxist, hopeloze (stads)etatist ... klinkt dat niet als iemand die we kennen?

Met instemming citeert Bookchin Lewis Mumford met betrekking tot 'de sublieme esthetiek van de gedaante van een machine' (32), een zinsnede die weggelopen had kunnen zijn uit het werk van Marinetti of Mussolini.* Of iemand anders uit dat slecht afgepaalde gebied tussen futurisme en fascisme (cf. Moore 1996: 18). In *War, the World's Only Hygiene* werkt Marinetti de Bookchin/Mumford esthetiek nog wat verder uit:

---

* Emilio Marinetti (1876-1944), Italiaans schrijver, stichter van het futurisme, aanhanger van Mussolini.

> We zijn een groots, nieuw idee aan het ontwikkelen en uitdragen, een idee dat als een rode draad door ons bestaan loopt: het idee van de schoonheid van machines. Daarom verheerlijken wij de liefde voor de machine, de liefde die wij zien opvlammen van de wangen van de arbeiders die zwart als roet in de snikhete machinekamer aan het werk zijn. Hebt u nooit die liefde gezien waarmee een machinist dat grote, machtige lichaam van zijn locomotief bestuurt? Dat nu is dezelfde delicate tederheid als waarmee een man de door hem aanbeden vrouw streelt (Flint 1972: 90).

De Duitsers hebben Europa niet overmeesterd met *Blut und Boden*-geleuter maar met Stuka's en pantserdivisies. De nazi-ideologie is veel te onsamenhangend om gekarakteriseerd te worden als pro- of anti-technologisch. Door ons 'decadent, verburgerlijkt tijdperk' (1) en ons 'decadent personalisme' (2) te bejammeren, speelt onze Decaan zelf voor echoput van de nazistische en stalinistische retoriek. En die klinkt, zoals hij zich ongetwijfeld herinnert, zo hol als de put van vrouw Holle. Het punt is, dat de ideologie nergens op hoefde te slaan om terzake te doen. Het was expres vaag en inconsistent gelul want het moest appelleren aan zoveel mogelijk mensen die dringend zaten te springen om ergens in te geloven, iets dat hen zou bevrijden van de vrijheid, iets dat hun trouwe onderdanigheid richting kon geven. En de ideologie hoefde niet voor iedereen hetzelfde lokkertje te bevatten. De nazi's hengelden naar *Menschen* en ze begrepen dat je je aas moest aanpassen aan het soort vissen dat je wil vangen. Da's alles.

En tot slot: individualistische anarchisten zouden terroristen zijn, of liever gezegd, anarchistische terroristen zouden individualisten zijn.

Het feit dat anarchisme altijd wordt geassocieerd met terrorisme, begon voor Amerikanen met een hele specifieke gebeurtenis: de tragedie van de Haymarket in 1886 in Chicago. Terwijl de politie een vreedzame bijeenkomst van arbeiders opbrak, gooide iemand een bom. Verscheidene mensen werden gedood en gewond. Acht prominente anarchisten die actief waren in de vakbeweging werden op grond van hun anarchistische acties en ideeën veroordeeld voor moord, hoewel ze ontegenzeglijk niet schuldig waren aan het gooien van die bom. Vier van hen kregen de strop, eentje pleegde zelfmoord. Als er nu uit de hele geschiedenis van het anarchisme één ding is dat iedereen weet die maar één ding uit die geschiedenis kent, dan is het dit: "Sindsdien was anarchisme in de publieke opinie onlosmakelijk verbonden met terrorisme en vernieling" (Avrich 1984: 428; cf. Schuster 1932: 166; Wood-

cock 1962: 464). En het anarchisme waarmee die link werd gelegd was het collectivistisch anarchisme van de verdedigers van de Haymarket. Dat ze allemaal individueel onschuldig waren, is niet relevant voor het ontstaan van de legende van 'die idiote bommengooiers.' Ze waren misschien niet schuldig in hun handelen maar wel in hun bedoelingen. "Een van hen, Louis Lingg, had het allerbeste alibi: hij was niet eens ter plaatse. Hij zat namelijk thuis ... bommen te maken! Hij werd zodoende veroordeeld voor een misdaad die hij had willen plegen." (Black & Parfrey 1989: 67). Slechts een enkele historicus verwijst naar 'de vredelievende filosofie van het individualistisch anarchisme' (Schuster 1932: 159).

Overigens is de terroristische reputatie van anarchisten niet alleen door de vijand verzonnen (Black 1994: 50-55). In de jaren 1880-90 waren Europese anarchisten ter linker zijde al begonnen hun 'propaganda door de daad' te prediken. En in de praktijk aan het brengen. Door het gooien van bommen - 'chemie' zoals ze het soms noemden - en door moordaanslagen. Zelfs de doorluchtige Kropotkin was in eerste instantie een fan van 'de nieuwe tactiek' (Bookchin 1977: 115). Sommigen dachten dat het dramatiseren van het anarchisme de meest doeltreffende manier was om het zaad van de anarchie onder de massa uit te zaaien. Als we wat onze Decaan noemt 'het beste verslag van het Spaanse anarchisme van 1931 tot 1936' (Bookchin 1977: 325) mogen geloven 'vormden de laatste tien jaar van de negentiende eeuw een periode waarin anarchisten daadwerkelijk met bommen gooiden, hetgeen tot gevolg heeft gehad dat het grote publiek ging denken dat dat het enige was wat anarchisten deden: bommen gooien' (Brademas 1953: 9).

Deze anarchistische terroristen waren echter, om Bookchins terminologie anachronistisch te gebruiken, over het algemeen sociaal-anarchisten, zelden of nooit individualistische. August Vaillant, die een bom gooide in de Franse Kamer van Afgevaardigden was een socialist (Tuchman 1966: 91) en lid van een anarchistische groepering (Bookchin 1977: 114). Van de Franse bommengooiers uit de periode 1890-1900 was voorzover bekend alleen Ravachol 'bijna, maar niet helemaal' stirneriaan (Tuchman 1964: 79).

De Spaanse anarchisten, voor wie Bookchin nog het meest waardering kan opbrengen, hebben waarschijnlijk de langste traditie in het terrorisme. In de index van zijn geschiedenis van het Spaans anarchisme worden bij 'Terrorisme, anarchistisch' tientallen pagina's opgegeven (1977: 342). In de jaren 1880-90 werd er nog maar sporadisch met bommen gegooid maar van 1890 tot 1900 werd dat stukken meer, in ieder geval in het anarchistisch bolwerk Barcelona (Bookchin 1977:

ch. 6). In Spanje vormden de jaren 1918-1923 een periode van gewelddadige klassenstrijd. Het was het tijdperk van de *pistoleros* (gangsters), een term die zowel van toepassing was op knokploegen die door werkgevers werden ingehuurd als op links-anarchistische strijders. Naast vele honderden anderen werden 'een minister-president, twee oud-gouverneurs, een kardinaal, bijna 300 bazen, fabrieksdirecteuren, voormannen en politie-agenten, tezamen met vele arbeiders en hun leiders uit de *sindicato libre* [een bedrijfsvakbond] het slachtoffer van de kogels en bommen van anarchistische actiegroepen' (Bookchin 1977: 191).

De *pistolero*-periode liep ten einde toen de anarchisten, die sowieso het meeste geweld voor hun kiezen hadden gekregen, ondergronds werden gedwongen door de dictatuur van Primo de Rivera, terwijl tegelijkertijd de angel uit de klassenstrijd werd gehaald door een zekere mate van welvaart.* Maar het anarcho-terrorisme is nooit helemaal uitgedoofd. Tijdens de jaren 1920-30 rekenden 'de bekendste strijders van de FAI - te weten Durruti, de gebroeders Ascaso en García Oliver - het terrorisme tot het normale repertoire van directe actie: geweervuur, speciaal bij 'onteigeningen' en bij het afrekenen met weerspannige werkgevers, politie-agenten en stakingsbrekers, daar draaide men zijn hand niet voor om.' (Bookchin 1994: 23). Hun roofovervallen 'ondersteunden Ferrer-scholen, anarchistische drukpersen en een grote uitgeverij in Parijs die de Anarchistische Encyclopedie drukte, alsmede vele boeken, pamfletten en tijdschriften' (Bookchin 1977: 199). *

Ik haal deze feiten niet aan - en ik citeer de meeste met opzet uit Bookchins werk - om te veroordelen of goed te praten wat 'sociaal-anarchisten' allemaal hebben uitgespookt, maar om de dubbelhartigheid van onze Decaan in de schijnwerpers te zetten. Terrorisme is in lief en leed gedurende meer dan een eeuw een steeds terugkerende anarchistische tactiek geweest en de anarcho-terroristen zijn bijna altijd sociale anarchisten geweest, geen individualistische. Ik wilde deze valse voorstelling van zaken graag even rechtzetten (Black 1994: 50-55). Bookchin rechtvaardigt het Spaanse *pistolero*-terrorisme als gewettigde zelfverdediging (1977: 201-202) en ik deel die opvatting. Maar het blijft dus als een paal boven water staan dat het terrorisme was - 'sociaal-anarchistisch' terrorisme in het Bookchinees - en niet de acties van individualistische anarchisten.

---

* Miguel Primo de Rivera (1870-1930) stond van 1923 tot 1930 aan het hoofd van een militaire dictatuur in Spanje.

* Francisco Ferrer (1859-1909), Spaanse leraar, revolutionair. Stichtte in Barcelona een vrijdenkersschool.

3 LEEFSTIJL ANARCHISME

Onze Decaan neemt het dus met het begrip individualisme al niet zo nauw, maar om dat begrip ook nog eens te extrapoleren naar wat hij noemt 'leefstijl anarchisme' is - om met de woorden van Jeremy Bentham te spreken - niet alleen nonsens, het is nonsens op stelten. Ziehier de wijze waarop Bookchin uitschuift:

In de jaren '90 worden de traditioneel individualistisch-liberale Verenigde Staten en Engeland overspoeld met '*self-styled* anarchisten' [daar heb je dat woord weer!] die nog afgezien van hun opzichtig-radicale retoriek, een modern soort anarcho-individualisme cultiveren dat ik leefstijl anarchisme zal noemen. Ad hoc avontuurlijkheid, privé-branieschopperij, een weerzin ten opzichte van theorievorming (hetgeen vreemd genoeg verwantschap vertoont met de anti-rationele neigingen van het post-modernisme), het omhelzen van allerlei onsamenhangende ideeën (pluralisme), een fundamenteel apolitiek en anti-organisatie gedweep met verbeelding, verlangen en extase en een volkomen op zichzelf gerichte verruktheid met het [sic] alledaagse leven. Dit alles weerspiegelt de tol die de sociale reactie de laatste twintig jaar heeft geëist van het Euro-Amerikaans anarchisme (9).

Met echt intellectuele fantasie vertelt Jorge Luis Borges het klassiek verhaal dat in Tlön "het gangbare idee is dat alles het werk is van één enkele schrijver. De schrijver wordt meestal verzonnen door de recensent. Die neemt daartoe twee totaal verschillende boeken - laten we zeggen de *Tao Te Ching* en *1001 Nachten* - en schrijft ze toe aan een en dezelfde auteur. En vervolgens gaat hij in alle oprechtheid de psychologie van deze interessante letterkundige onderzoeken..." (Monegal & Reid 1981: 118).

Dat is precies hoe onze Decaan tewerkgaat. Behalve natuurlijk dat Borges een subtiel grapje maakte en Bookchin op een botte, slaapverwekkende manier allesbehalve grappig is. De mensen die hij bombardeert tot 'leefstijl anarchisten' zijn in principe allemaal hetzelfde omdat, jawel, hij ze nu eenmaal heeft gebombardeerd tot leefstijl anarchisten. Het naamplaatje bevestigt zichzelf. Hij heeft al zijn zelfgekozen vijanden die tevens *self-styled* waren, bij elkaar geharkt tot de categorie 'leefstijl anarchisten.' In een essay dat pas onlangs werd gepubliceerd maar dat geschreven is in 1980, betoogt Bookchin met klem:

Het anarchisme heeft zelf een aantal slechte gewoonten gekregen, met name een ahistorisch, diep verankerd commitment op zijn eigen verleden. De ondergang van Nieuw Links en de transformatie van de 60-er jaren tegencultuur naar meer geïnstitutionaliseerde cultuurvormen die aansloten op de status quo, deden bij veel toegewijde anarchisten een soortgelijk verlangen ontstaan naar ideologische zekerheid en afkomst als waarmee tegenwoordig ook de kwijnende marxistische sekten zijn geïnfecteerd (1996: 23).

Wat onze Decaan doet, stond in de Middeleeuwen bekend als realisme. Alleen deden ze het toen beter, en te goeder trouw. Destijds vond men dat er onmogelijk een woord kon bestaan als er niet tegelijkertijd iets was waar dat woord naar verwees. Zie bijvoorbeeld het ontologisch bewijs dat de Heilige Anselmus leverde voor het bestaan van God: door God te definiëren als iets ten opzichte waarvan er niets groters zou kunnen bestaan, impliceerde hij dat God het grootst mogelijke wezen was. En aangezien er iets moest zijn dat het grootst mogelijke wezen was, was het dus zeker dat God bestond. Naar alle waarschijnlijkheid zal de peinzende lezer op zijn minst 'n paar zwakke plekken in deze redenering kunnen aanwijzen, iets waar bijna alle filosofen al sedert mensenheugenis in geslaagd zijn.

Ik vind het zeer vreemd te horen dat het huidig tijdsgewricht kennelijk 'wordt overspoeld met *self-styled* anarchisten.' Misschien zou ik toch eens wat vaker onder de douche moeten. Ik had niet gedacht dat er überhaupt ergens een plek was die overspoeld werd met *self-styled* anarchisten, aangezien bepaalde delen van Spanje in de jaren '30 verbleven. Misschien wordt Burlington momenteel overspoeld met bookchinisten - als een waarlijk Yankee Barcelona - maar deze veronderstelling is tot op heden niet bevestigd.

Leefstijl is niet altijd een vies woord geweest voor onze Decaan. Terugdenkend aan wat er fout zat aan de stalinisten schreef hij ooit:

Leefstijl? Het begrip was gewoonweg onbekend! Als de een of andere idiote anarchist ons vroeg hoe we konden hopen de samenleving te veranderen zonder onszelf te veranderen en onze verhoudingen ten opzichte van elkaar, onze structurele verbanden, dan hadden we één ritueel antwoord: na de revolutie... (Bookchin 1970: 57).

Destijds riep onze Decaan op tot 'communistische *life-styles*' omdat hij

vond dat dat een onlosmakelijk onderdeel was van het revolutionair project (ib.: 54). Tegenwoordig betreurt hij dat het 'leefstijl anarchisme' zich meer bekommert om een 'stijl' dan om de samenleving als geheel (34). Maar de 'idiote anarchisten' met wie hij zich in het verleden vereenzelvigde en die hij nu in het verdomhoekje zet, waren het volledig eens met Bookchin de Jongere: inderdaad is de maatschappelijke revolutie een leefstijl revolutie, een omwenteling in het leven van alledag. "Het moge duidelijk zijn dat het doel van de revolutie op dit moment moet zijn: de bevrijding van het dagelijks leven" (Bookchin 1971: 44).

Dit is natuurlijk voor het grootste deel armetierig inhoudloos gezwam. Mocht onze tipsy Decaan per ongeluk iets zeggen dat hout snijdt, dan is het dat hij beweert dat degenen die hij als 'leefstijl anarchisten' bij elkaar heeft geharkt (op de mestvaalt) de volgende trekjes gemeen hebben: (1) ze zijn anti-theoretisch, (2) apolitiek, (3) hedonistisch en (4) tegen georganiseerde verbanden. Het laatste punt (4) is zo breed dat ik er een heel hoofdstuk aan wijd, hoofdstuk 5. De drie andere beschuldigingen zal ik meteen even afhandelen.

1. ANTI-THEORETISCH. Met betrekking tot dit punt is onze Decaan absoluut grotesk. Wanneer is een theoreticus geen theoreticus? Als zijn theorie niet de theorie van Bookchin is. Mensen als Guy Debord, Michel Foucault, Jacques Camatte en Jean Baudrillard worden te licht bevonden, en in feite iedereen die wordt uitgegeven door Autonomedia. Bookchinisme is niet alleen de ware theorie, het is de enige theorie! (Het marxisme is natuurlijk geen theorie want dat is een bourgeois ideologie [Bookchin 1979].) Net als Hegel en Marx voor hem, wil Bookchin graag geloven dat hij niet alleen de slimste maar ook de laatste theoreticus is. En net zoals zij het mis hadden, heeft hij 't nu ook mis.

2. APOLITIEK. Dit is zo mogelijk nog absurder. Hoe zou een politieke filosofie als het anarchisme - en elke variëteit daarvan - apolitiek kunnen zijn? Toegegeven, er is inderdaad een verschil tussen bookchinisme en alle andere anarchismen. Anarchisme is namelijk per definitie anti-politiek, terwijl het bookchinisme een politieke filosofie is (meer specifiek een stedelijk etatisme, zoals ik later zal laten zien). Uit de aard der zaak volgt daaruit, dat bookchinisme strijdig is met anarchisme. Maar daaruit volgt niet, dat 'leefstijl anarchisme' apolitiek is. Hoogstens dat het op z'n minst anarchistisch is en op z'n best tegengesteld aan bookchinisme.

3. HEDONISTISCH. Oké. Maar wat is daar mis mee?

Op één punt heeft Bookchin gelijk: het is waar (hoewel niet meer de hele waarheid) dat het anarchisme een voortzetting is van de Verlichtingstraditie. In die zin staat anarchisme voor leven, vrijheid en proberen gelukkig te worden. En dat op een veel radicalere manier dan het liberalisme ooit heeft gedaan. Godwin bijvoorbeeld vond dat anarchisme het logisch gevolg was van het utilitarisme. Kropotkin was ervan overtuigd: "Het grootste geluk voor het grootste aantal mensen is niet langer een droom, een louter Utopia. Het is mogelijk!" (1924: 4). Dat hij het utilitaristisch principe hanteerde, was ironisch noch kritisch bedoeld.

In zekere zin is hedonisme altijd iets geweest waar praktisch alle anarchisten het over eens konden worden. Rudolph Rocker was van mening dat er al anarchistische elementen zaten in de ideeën van de hedonisten en cynici van de antieke oudheid (1947: 5). Vroeger, voordat onze Decaan zijn swing verloor, prees hij de utopisch socialist Fourier omdat die 'vooruitzag naar nieuwe gemeenschappen, die beperkingen zouden wegnemen op hedonistisch gedrag; zijn volgelingen geneerden zich bijna toen hij probeerde sociale verhoudingen met elkaar in overeenstemming te brengen op basis van genot' (1974: 112). Of, zoals die 'meest onsmakelijke (20) van alle leefstijl anarchisten' Hakim Bey het verwoordt: 'Jouw onschendbare vrijheid hoeft enkel nog vervolmaakt te worden door de liefde van andere vorsten' (22 [citaat van Bey 1991: 4]). "Woorden die zo kunnen worden gegraveerd op de beurs van New York," knort onze oude mopperkont, "als eerbetoon aan het egoïsme en maatschappelijke onverschilligheid" (22). Decadente bastaarden als we zijn, hebben leefstijl anarchisten de neiging geporteerd te zijn voor 'een situatie waarin elk individu in staat is zijn lusten, ja zelfs zijn hartstochten de vrije loop te laten, met geen enkele andere beperking dan de liefde en het respect van de mensen om hem heen.' Waarschijnlijk zou zo'n statement - een nog openlijker hedonistische versie van Bey's maatschappelijk-onverschillig egoïsme - nog beter geschikt zijn om de beurs van New York mee te sieren, iets waar de auteur raar van op zou kijken want dat was de anarcho-communist Kropotkin (1890: 15). Wij denken inderdaad dat liefde en respect machtige en machtig-mooie krachten zijn. Zelfs Bakoenin klonk ooit meer als Raoul Vaneigem dan als Jean-Jacques Rousseau. Bijvoorbeeld toen hij schreef dat een anarchist zich onderscheidt door 'zijn frank en vrije menselijke zelfzucht, voor zichzelf levend op een openhartige, niet banale wijze, in het besef

dat hij, zolang hij dat doet in overeenstemming met de gerechtigheid, een bijdrage levert aan het geheel van de samenleving' (geciteerd in Clark 1984: 68).

De volkse radicaal William Benbow kwam in 1832 met het idee van de Algehele Staking, een *Grand National Holiday* voor de arbeidersklasse (Benbow ongedateerd).* (Onze Decaan vergist zich als hij meent dat het anarcho-syndicalisme 'in feite herleid kan worden naar de ideeën over een *Grand Holiday* [sic] of algehele staking zoals die werd voorgesteld door de Engelse chartisten' [7].* Hoewel Benbow zich op 'n gegeven moment aansloot bij de chartisten, bestond er in 1832 helemaal nog geen chartistische beweging. Bovendien hebben de chartisten nooit het idee van een algehele staking in hun programma gehad. Hun puur politiek programma draaide om het algemeen kiesrecht voor mannen, er heeft nooit iets ingezeten wat je in de verste verte syndicalistisch zou kunnen noemen [Black 1996c].) Benbow deed een beroep op de directe producenten 'om het geluk van de gigantische meerderheid van de menselijke soort te verwerkelijken' - te weten zij zelf - om hun eigen 'rust, vrolijkheid, genot en geluk' te waarborgen. Ook al is het misschien hedonistisch of decadent wanneer straatarme, uitgebuite, afgepeigerde lieden een revolutie beginnen teneinde rust, vrolijkheid, genot en geluk voor iedereen af te dwingen, zou ik toch zeggen: leve het hedonisme en de decadentie!



Het gekef van Bookchin tegen de yuppie-zelfgenoegzaamheid is niet alleen verschrikkelijk hypocriet, het is ook gericht aan het verkeerde adres. Het probleem is niet dat yuppies - of fabrieksarbeiders in vakbonden, kleine zelfstandigen, gepensioneerden, of wie dan ook - zelfzuchtig zijn. In een economisch systeem dat gedirigeerd wordt door schaarste en risico, een systeem dat ervoor zorgt dat praktisch iedereen gekleineerd wordt (Black 1996b*) kunnen alleen de super-rijken zich veroorloven niet zelfzuchtig te zijn. (Maar ze zijn het meestal toch: oude gewoonten slijten langzaam.) Het werkelijke probleem is, dat het de maatschappelijke organisatie van het egoïsme is die onze samenleving verdeelt en daardoor het 'zelf' doet afnemen. Zoals de maatschappij momenteel is georganiseerd, betekent individuele zelfzucht niets meer of minder dan collectieve, letterlijke, zelf-vernietiging.

---

* Dit essay is elders in deze bundel in vertaling opgenomen.

* Chartisme was een Engelse arbeidersbeweging. Zij wilde voor de arbeiders dezelfde rechten als met het *Magna Charta* - in 1215 - aan de edelen waren verleend.

* Elders in deze bundel opgenomen onder de titel 'Wat mankeert er aan dit beeld?'

Onze Decaan huivert van afschuw voor de nieuwe vondst 'marxisme-stirnerisme' (20). Hij schrijft 'm toe aan Hakim Bey maar Bookchin weet donders goed dat Bey het van mij heeft geleend (Black 1986: 130). Het komt uit mijn voorwoord bij de Loompanics heruitgave van een pro-situationistische tekst genaamd *The Right to Be Greedy* (For Ourselves 1983) waarin wordt gepleit voor een 'communistisch egoïsme.' Ik vertel daarin dat het essay geen definitieve oplossing geeft voor de spanning tussen individu en maatschappij. Geen enkele theorie zal ooit in staat zijn dat *a priori* tot stand te brengen. Maar theorieën zouden misschien wel in staat kunnen zijn een bijdrage te leveren aan de praktische oplossing van het probleem. Zo wordt in het essay een helder onderscheid gemaakt tussen de soldaat die zichzelf opoffert en de zelfzuchtige revolutionair: "Een revolutionair waar je echt van op aan moet kunnen, mag alleen meedoen als hij dat puur en alleen voor zichzelf doet. Want onzelfzuchtige mensen zijn alleen maar loyaal ten opzichte van degenen op wie ze op dat moment hun altruïsme projecteren, en dat varieert nogal" (For Ourselves 1983). Bijvoorbeeld van stalinisme naar trotskisme, van trotskisme naar anarchisme, van anarchisme naar ...?

Wat ons betreft hoeven mensen niet minder zelfzuchtig te worden. Wij zouden onze eigen zelfzucht nog willen verbeteren tot de meest doeltreffende manier om zelfzuchtig te zijn, namelijk samen. Om dat te bereiken moet je gaan inzien hoe je zelf en de samenleving in elkaar zitten. Zodat je je beter realiseert wat je eigenlijk wilt. En zodat je je voorstellingsvermogen vergroot van wat mogelijk is. Kortom, zodat je beter begrijpt wat de werkelijke institutionele (en ideologische) hindernissen zijn die jouw - werkelijke - verlangens in de weg staan. En met 'werkelijke verlangens' bedoel ik niet 'wat ik zou willen dat mensen willen' maar wat zij werkelijk willen. Ieder afzonderlijk en allemaal samen. Tot dat punt gekomen door - zoals Benbow het met zo'n vooruitziënde blik zei - 'ongedwongen en door niemand opgejaagd te peinzen over van alles & nog wat, teneinde ons onwetend ongeduld kwijt te raken, en erachter te komen wat we werkelijk willen.' En tevens wat we 'niet nodig hebben' (Bookchin 1977: 307).

Op typisch retro-marxistische wijze wekt Bookchin de indruk dat hij zich hier, en ook op andere punten, beroept op het allerhoogste gezag, de Geschiedenis:

Ik kan getuigen dat de opstand van de Oostenrijkse arbeiders in februari 1934 en de Spaanse burgeroorlog van 1936 wel wat meer waren dan orgiastische 'momenten van oproer.' Het waren verbeten

gevechten, gevoerd met wanhopige ernst en schitterend elan, alle hemelse visioenen ten spijt (23) [onderstreping BB].

Bij wijze van inleidende spitsvondigheid - ik kan ooit net zo zeikerig doen als Bookchin, maar die doet niet anders - teken ik protest aan tegen het woord getuigen. Ergens bij getuigen - bijvoorbeeld de ondertekening van een testament - betekent dat je het als getuige bevestigt, vanuit persoonlijke kennis. Maar in 1934 was Bookchin dertien en in 1936 vijftien. Hij heeft net zo min persoonlijk wetenschap van die twee opstanden als mijn zes jaar oude nichtje. Op dezelfde manier wil onze Decaan graag 'herinneren aan een *Left That Was*, het Links van de negentiende en begin twintigste eeuw' (66) en hij reutelt verder alsof hij zich die dingen ook echt herinnert. Maar dat is natuurlijk voor iemand die geboren is in 1921 onmogelijk. Een andere ouwe vent, Ronald Reagan, herinnerde aan de aangrijpende ervaring van de bevrijding van de Duitse concentratiekampen, maar tijdens de tweede wereldoorlog zat hij in Hollywood propagandafilms te maken. Overigens waren de Oostenrijkse arbeiders geen anarchisten maar staatssocialisten. Maar goed, wat die opstand, die binnen drie dagen bloedig was neergeslagen te maken heeft met hedendaagse revolutionair-anarchistische perspectieven, ontgaat mij ten enen male. Evenals Bookchin kennelijk. Het feit dat ze zich onthielden van een 'orgiastisch' oproer moet hun militaire situatie in ieder geval niet veel verbeterd hebben.

Spanje, waar de anarchisten zo'n prominente rol hebben gespeeld in de revolutie, vooral tijdens het eerste jaar, is een iets ingewikkelder verhaal. Allicht was het een verbeten gevecht. Het was tenslotte oorlog, en verdomme, wat wil je nou: oorlog = hel! Hé, wacht even, ik bedenk me net: heeft Bookchin eigenlijk tegen de fascisten gevochten toen hij daar de gelegenheid toe had? Niet dat ik weet. Maar in 1942 zou hij met zijn 21 precies de dienstplichtige leeftijd hebben gehad, toen ze praktisch iedereen opriepen, zelfs mijn eigen schriele, bijziende vader die toen 30 was. Naar leefstijl anarchisten wapperen met een bebloed hemd had misschien meer indruk gemaakt als Bookchin het zelf ooit gedragen had.

Het feit dat een ervaring iets heel belangrijks kan zijn, betekent nog niet dat dat het enige is wat belangrijk is. Maar dat idee is wel het metafysisch soort dualisme dat praktisch alles wat onze Decaan te vertellen heeft, verknoeit (Jarach 1996). Zelfs tijdens de Spaanse revolutie werd er een hoop gefeest en gefuifd, ondanks de rottige omstandigheden. In Barcelona 'was er een feestelijk enthousiasme in de straten'

(Fraser 1979: 152). Sommige stelletjes 'geloofden dat de revolutie alles mogelijk maakte en gingen wat al te losjes samenwonen en weer uit elkaar' (ib.: 223). George Orwell, die met hen vocht, berichtte dat de Catalaanse milities aan het front van Aragon slecht waren bewapend en dat zelfs het water schaars was, maar 'er is meer dan genoeg wijn' (1952: 32). Trouwens, 'Orwells beschrijving van Barcelona gedurende deze periode is nog steeds bedwelmend: de pleinen en de lanen getooid met zwart-rode vlaggen, de gewapende mensen, de strijdleuzen, de opgetogen revolutionaire liederen, het koortsachtig enthousiasme dat we een nieuwe wereld aan het creëren waren, de lichtpuntjes van hoop, de bezielde heldhaftigheid...' (Bookchin 1977: 306). In Barcelona vorderden jonge anarchisten auto's - autorijden was tot dan toe een kick geweest die buiten hun portemonnaie viel - en ze scheurden door de straten om boodschappen te doen waarvan het revolutionair belang zeer twijfelachtig was (Seidman 1991: 1, 168; Borkenau 1963: 70). Meestal waren ze gewoon aan het joyriden. Bookchin beschimpt de romantiek van de leefstijl anarchisten maar hij vergeet zijn eigen constatering dat 'het Spaans anarchisme sterk de nadruk legde op leefstijl' (1977: 4). Of zoals José Peirats zich herinnerde van de Spaanse revolutie: 'We beschouwden onszelf als de laatste romantici' (Bolloten 1991: 769 n. 17). Laat hen a.u.b. niet de laatsten zijn!

En kijk eens naar de Parijse commune van 1871, die door situationisten de grootste *rave* van de negentiende eeuw werd genoemd:

De *communards* van Belleville die van barricade naar barricade bleven vechten en met tienduizenden stierven onder het geweld van de kanonnen der Versailleanen, weigerden hun opstand te beperken tot louter de privé-sfeer van de symbolistische gedichten of louter de publieke sfeer van de marxistische economen. Ze eisten eten én moraal, een gevulde maag én meer gevoel. De commune dreef op een zee van alkohol. Wekenlang was iedereen in Belleville schitterend dronken. Niet geremd door de middenklasse-benepenheid van hun onderwijzers maakten de *communards* van Belleville van hun opstand een festival van openlijk plezier, spel en solidariteit (Bookchin 1971: 277).

Revolutionairen zijn vechters, en minnaars.

4 OVER ORGANISATIES

Zo. Eindelijk heeft onze Decaan dan de vinger gelegd op een concreet programmatisch verschil tussen hem en degenen die hij tot vijand heeft gebombardeerd. De meesten, of misschien zelfs alle mensen die door hem worden gehekeld als 'leefstijl anarchisten,' kanten zich inderdaad tegen een of andere gezaghebbende anarchistische organisatie. En terecht (Black 1992: 181-193). Noord-Amerikaanse anarchisten zijn daar altijd al huiverig voor geweest, zelfs in de hoogtijdagen van *The Left That Was*. Zoals we al eerder hebben gesignaleerd is onze Decaan zijn hele anarchistische leven bezig geweest van zijn eigen route af te wijken, door zich namelijk niet in te laten met ook maar één zo'n organisatie. En kennelijk niet uit principe maar doordat hij het te druk had, personalistisch gesproken, met zijn eigen carrière. Sommigen van ons zouden zo'n voornemen überhaupt een slecht idee vinden - misschien zelfs contraproductief - nog afgezien van het feit dat het ook onze carrières wellicht geen goed zou doen. Overigens hebben velen van ons helemaal geen carrière.

Jacques Camatte (1995: 19-38) en vóór hem de gedesillusioneerde socialist Robert Michel (1962), met wie onze Decaan niet geheel onbekend is (1987a: 245) verschaffen ons enkele theoretische gronden op basis waarvan wij er zo over denken. Bookchin zelf verhaalt over de bureaucratische onttakeling van wat hij beschouwt als de grootste anarcho-syndicalistische organisatie ooit: de Spaanse CNT-FAI (1977, 1996). En zelfs Kropotkin, toch een van de weinige anarchisten die zich mogen tooien met het bookchinistisch Grootzegel, vond dat een syndicalistisch regime veel te gecentraliseerd en autoritair was: "Met betrekking tot zijn Confederatief Comité leunt het veel te veel op de regering die ze zojuist omver heeft geworpen" (1990: XXXV).

In organisaties, vooral grote, komen middelen meestal in de plaats van doelstellingen. De werkverdeling veroorzaakt machtsongelijkheid, ambtshalve of anderszins, en dankzij het feit dat de representanten belangrijker zijn, meer ervaring hebben en een betere toegang hebben tot kennis, gaan ze de facto de plaats innemen van degenen die ze vertegenwoordigen. Wij zijn het met onze Decaan eens dat 'het begrip vertegenwoordigende democratie letterlijk genomen een contradictio in terminis is' (1987a: 245). Anders gezegd: 'Gedelegeerd gezag betekent altijd hiërarchie' (Dahl 1990: 72). Zodoende kregen in Spanje de 30.000 *faistas* (van de FAI) al snel de controle over de 1 miljoen *cenetistas* (van

de CNT), die zij inwijdden in de politieke beleidslijnen. Bijvoorbeeld hoe je in de regering kwam. Iets waar de militante FAI-strijders nog veel sterker tegen gekant hadden moeten zijn dan de gewone vakbondsleden van de CNT. In een crisissituatie - die ze op dat moment misschien zelf hebben gecreëerd - handelt het leiderschap over het algemeen eerst volgens eigen 'personalistische' belangen en kijkt vervolgens naar hoe de organisatie in stand kan worden gehouden. In die volgorde. Pas daarna raadplegen ze - als het al gebeurt - de ideologie die ze wereldkundig hebben gemaakt, niet de wil van de leden. (Hoewel sommige leiders de leden wel raadplegen als dat mocht samenvallen met de beleidslijn en trouwens ook als dat niet zo is.) Zo is het in het verleden zo vaak gegaan dat het geen toeval kan zijn.

Wij verwerpen het organisatie-principe niet omdat we ons niet bewust zouden zijn van de geschiedenis van anarchistische organisaties. Wij verwerpen het, onder andere, juist omdat we die geschiedenis maar al te goed kennen. En Bookchin is een van degenen geweest die ons daarin hebben onderwezen. Niemand verbaast zich erover dat grote bedrijven, overheidsdiensten, priesterorden en gezaghebbende politieke partijen zowel in theorie als praktijk vijandelijk staan tegenover vrijheid, gelijkheid en broederschap. (Ze zijn tevens incompetent, want zoals Paul Goodman zei: "Een centrale organisatie staat met wiskundige zekerheid garant voor blunders" [1994: 58]) Wat op het eerste gezicht verbazingwekkend is en schreeuwt om een verklaring, betreft het feit dat egalitaire en libertaire organisaties vroeg of laat - meestal vroeg - precies hetzelfde gedrag gaan vertonen.

Robert Michels (zelf socialist) bestudeerde het gedrag van de Duitse Sociaal Democratische Partij enkele jaren voorafgaand aan de eerste wereldoorlog. Het was een marxistische partij waarvan het programma gericht was op sociale gelijkheid, maar volgens Michels was de partij door en door hiërarchisch en bureaucratisch (Michels 1962). Als om Michels gelijk te geven, bleken verreweg de meeste Duitse socialisten - in tegenspraak met hun officieel anti-oorlogsstandpunt - acuut hun leiders te volgen toen die zich voorstander verklaarden van oorlog. Volgens Bookchin zouden anarchisten zichzelf mogen feliciteren met het feit dat het marxisme in tegenstelling tot het anarchisme een 'bourgeois ideologie' is (Bookchin 1979). Precies zoals de farizeeërs God dankten dat zij niet waren zoals andere mensen. (Ofschoon dat ook op idealisme zou kunnen wijzen, nog zo'n bourgeois ideologie.) Michels schreef in een periode dat het erop leek dat het syndicalisme een belangrijke maatschappelijke beweging zou kunnen worden. Hij zegt:

Hier zien we een politieke school waarvan de volgelingen talrijk en kundig zijn, goed opgeleid, open van geest en overtuigd van het feit dat ze in het syndicalisme een tegengif hebben gevonden voor oligarchie. Maar we moeten ons afvragen of het tegengif voor de oligarchische neigingen van een organisatie gevonden kan worden in een methode die zelf voortspruit uit het principe van vertegenwoordiging. Syndicalisten vergissen zich wanneer ze de ongemakken die voortkomen uit het principe van delegeren, uitsluitend toeschrijven aan de parlementaire democratie (1962: 318).

Inmiddels zijn de tijden veranderd. Noord-Amerikaanse syndicalisten zijn niet talrijk, niet kundig en al helemaal niet open van geest. Misschien zijn de meesten wel 'goed opgeleid' als je tenminste de universiteit een goede opleiding noemt. Iets waar ondergetekende, die Amerikaanse studenten les heeft gegeven, niet toe geneigd is.

De Spaanse ervaring doet vermoeden dat Michels gelijk had qua organisaties, zeker als je het hebt over grootschalige, waarvan de hogere echelons bestaan uit vertegenwoordigers. Zoals bijvoorbeeld de Spaanse CNT of de confederale 'Commune der Communes' die onze Decaan voor ogen heeft (57). Ook als die organisaties een minimaal niveau van bureaucratie zouden hebben - een geduchte, dubieuze prestatie - zijn ze toch altijd uit de aard der zaak een tikkeltje hiërarchisch. De CNT-piramide had op z'n minst zes verdiepingen (naast diverse bijgebouwen):

landelijke confederatie (congres)
regionale confederatie
comercal federatie
lokale federatie van syndicaten
syndicaat
sectie
(Brademas 1953: 16-17)

En hier staan nog niet eens de diverse tussenliggende bestuurslichamen bij zoals de Regionale Vergadering, de Vergadering van Regionalen (dit is geen grapje) en het Landelijk Comité (Bookchin 1977: 170). Wat er gebeurde was precies wat iedereen had kunnen voorspellen die de plotselinge wijze had kunnen voorzien waarop de CNT aan de macht kwam. En toen in Spanje de organisatie-anarchisten aan de beurt waren, maakten ook die er een puinhoop van. Niet alleen gingen de

meest luidruchtige FAI-strijders zoals Montseney en Oliver deelnemen aan de loyalistische regering - dat zou nog, weliswaar op onwaarschijnlijke wijze verklaard kunnen worden als 'personalistisch' verraad - maar het echt gekke was, dat het merendeel van het gewone voetvolk van de CNT-FAI ermee accoord ging (Brademas 1953: 353). Nog verbluffender dan de steun die hun leiders gaven aan iets waar ze geacht werden tegen te zijn (de staat) was, dat ze zich verzetten tegen iets waar ze geacht werden voor te zijn, namelijk een sociale revolutie. Die raasde over een goed deel van republikeins Spanje zonder de steun van de leiders en in de meeste gevallen zelfs ondanks hun tegenwerking (Bolloten 1991; Broué & Témime 1972). De leiders vonden de oorlog belangrijker dan de revolutie en ze slaagden erin ten koste van 1 miljoen doden, beide te verliezen (Richards 1983).

En wat er in Spanje gebeurde was niet uniek. Italiaanse syndicalisten bekeerden zich tot het fascisme (Roberts 1979). De schijnvertoning van de industriële democratie van het syndicalistisch corporatisme behoefde slechts een minieme cosmetische behandeling om door te gaan voor de syndicalistische schijnvertoning van het fascistisch corporatisme.

Voor Noord-Amerikanen is geen enkel voorbeeld - ook Spanje niet - van groter belang dan de Mexicaanse revolutie. Als die anders had uitgepakt, zou dat een onvoorstelbare terugslag hebben gehad op de Verenigde Staten. Maar doordat de Mexicaanse revolutie met geweld ten zuiden van de grens werd gehouden, hadden de Amerikaanse federale en centrale overheden de vrije hand om tezamen met de *vigilantes*, die door hen werden aangemoedigd, de anarchisten, syndicalisten en socialisten zo grondig te verpletteren dat ze er nooit meer bovenop zijn gekomen.

Tijdens de Mexicaanse revolutie steunden de georganiseerde anarcho-syndicalisten de liberale strijd van de constitutionalisten, tegen de sociaal-revolutionairen van de zapatistas en villistas (Hart 1978: ch. 9). De stedelijke, rationalistische progressieven koesterden net als Bookchin een diepe minachting voor de boeren-revolutionairen, die nog in het katholicisme geloofden. Bovendien vonden ze dat Pancho Villa te zeer handelde als - en hier komt een hele enge vingerwijzing naar het latere Bookchinees - een 'personalist'! (ib.: 131). Ten behoeve van het constitutionalistisch regime, dat in het zadel was geholpen doordat president Wilson het US-leger had gestuurd, richtten de anarcho-syndicalisten zelfs 'rode bataljons' op, 12 duizend man sterk: 'een aanzienlijke vergroting van het militair potentieel van generaal Obregons constitutio-

neel leger' (ib.: 133, 135). Ze kregen trouwens de beloning die ze hadden verdiend: onderdrukking. Rond 1931 had de Mexicaanse regering de arbeidersklasse stevig onder de duim (ib.: 175-177, 183) zoals nu nog steeds. Mocht de revolutie worden hervat, dan zal dat gebeuren door de neo-zapatistas, de Maya-boeren van Chiapas (Zapatistas 1994).

Zonder te proberen een allesomvattende beschouwing te schrijven over het gemeentelijk-confederatief socialisme van onze Decaan, zou ik enkele doodordinaire feitjes naar voren willen brengen die zich niet verlaten op, maar wel consistent zijn met de anti-organisatie beschouwingen van Michels, Camatte, Zerzan, mezelf en intussen heel veel anderen. Directe democratie is niet, en is nooit ofte nimmer geweest, wat het in de krakkemikkige fantasie van onze Decaan is. De meeste auteurs uit de klassieke oudheid, die het arbeidssysteem veel beter kenden dan wij, waren ronduit anti-democratisch (Finley 1985: 8-11). Hetgeen Bookchin elders ook toegeeft (1989: 176). Vóór de negentiende eeuw - toen het woord democratie alleen nog sloeg op directe democratie - werd het vrijwel alleen gebruikt in een negatieve betekenis. Finley zegt daarvan: "Om die unanimiteit af te doen als inflatie van de gangbare betekenis of om de voorstanders van de andere zienswijze af te doen als apologeten die de term misbruiken, betekent dat je de noodzaak tot verklaring niet wil inzien" (Finley 1985: 11; cf. Bailyn 1992: 282-285).

De Atheense *polis* was de meest geavanceerde vorm van directe democratie die ooit voor langere tijd in praktijk is gebracht. En die was oligarchisch. En dat niet alleen, zoals Bookchin met tegenzin toegeeft (59), de politiek sloot ook de slaven buiten, de vrouwen, alsmede ontelbare andere 'non-burgers' (een derde van de vrije mannen waren de facto buitenlanders [Walzer 1970: 106]). Hetgeen betekent dat de *polis* de overweldigende meerderheid van de volwassen Atheners buitensloot. Onze Decaan hecht er geen belang aan, maar hij erkent dat wellicht drie kwart van de volwassen mannelijke Atheners 'slaven waren en aldaar verblijvende vreemdelingen, die geen kiesrecht hadden' (1987a: 35). Dat had ook niet anders gekund:

> Deze grote bevolkingsgroepen verschaften de materiële middelen voor vele mannelijke burgers om deel te nemen aan volksvergaderingen, om te functioneren als massa-jury in rechtszaken en om gezamenlijk de gemeenschap te besturen (Bookchin 1989: 69).

"Een bescheiden hoeveelheid vrije tijd was nodig om deel te nemen aan politieke aangelegenheden; tijd die waarschijnlijk [!] vrij kwam dankzij de slavenarbeid, hoewel het geenszins zo was dat alle politiek-actieve burgers slaven hadden" (Bookchin 1990: 8). Nietzsche merkt echter op dat de Griekse cultuur tot bloei kwam ten koste van de 'overweldigende meerderheid. Ten koste van hen, door hun extra werk, hoefde de bevoorrechte klasse niet deel te nemen aan de strijd om het bestaan, zodat ze een nieuwe wereld van behoeften konden creëren en bevredigen' (1994: 178).

Twee andere puntjes om even bij stil te staan.
Het eerste is dit: de overgrote meerderheid van de Atheense burgerminderheid deed niet eens mee aan de directe democratie. Precies zoals de meeste Amerikaanse burgers zich onthouden van onze vertegenwoordigende democratie. Zo'n 40 duizend Atheense mannen, waarvan minder dan de helft in de stad zelf woonde, genoten de burgerlijke voorrechten (Walzer 1970: 17). Volgens Bookchin echter 'kwamen alle beleidsbeslissingen van de *polis* direct tot stand in een volksvergadering, de *Ekklesia*, waaraan elke mannelijke burger van de stad en omstreken (Attica) geacht werd deel te nemen' (1974: 24). In werkelijkheid bood de ruimte slechts plaats aan een fractie van dat aantal mensen (Dahl 1990: 53-54). Men moet er dus van uitgegaan zijn dat de meesten niet zouden deelnemen, en dat deden ze ook niet. Het aantal mensen dat deelnam is waarschijnlijk nooit hoger geweest dan 6000 en meestal lag 't onder de 3000. De enige telling die bewaard is gebleven van een stemming komt op 3461 (Zimmern 1931: 169). En dit dus ondanks het feit dat veel burgers slaven in dienst hadden en zodoende geheel of gedeeltelijk waren vrijgesteld van de noodzaak om te werken (Bookchin 1990: 8). En tevens ondanks het feit dat de heersende ideologie, die zelfs door Socrates werd gedeeld, 'zwaar de nadruk legde op het maatschappelijke boven het individuele.' Bookchin bevestigt met instemming dat dat ook het standpunt van Bakoenin was (5): 'Als een vanzelfsprekendheid kwam de stad op de eerste plaats en het individu nergens' (Zimmern 1931: 169-170 n. 1). Maar zelfs de Atheners die tijd genoeg hadden om zich met openbare aangelegenheden bezig te houden, vermeden dus meestal elke vorm van politieke betrokkenheid.

Wat dat betreft lijken ze op die overblijfsels van directe democratie in Amerika, de dorpsvergaderingen van New England. Die waren oorspronkelijk begonnen in de kolonie aan de baai van Massachusetts, toen de nederzettingen te ver uit elkaar kwamen te liggen om centraal bestuurd te worden. In de dorpen ontstond in eerste instantie informeel

maar al gauw formeel, een behoorlijk krachtig zelfbestuur. De oorspronkelijke vorm van zelfbestuur was de bijeenkomst van alle vrije mannen van het dorp, een vergadering die soms wekelijks, soms maandelijks plaatsvond. Dit systeem bestaat formeel nog steeds in sommige dorpen van New England, o.a. in de door Bookchin geadopteerde staat Vermont. Maar de vorm heeft geen inhoud meer. In Vermont vinden de dorpsvergaderingen slechts eens per jaar plaats. (Er kunnen in principe extra vergaderingen worden ingelast, maar dat gebeurt zelden.) Het aantal aanwezigen is klein en wordt steeds minder: "De laatste jaren is het aantal aanwezigen steeds verder gedaald, zodat het in sommige dorpen ooit gebeurt dat er nauwelijks meer deelnemers zijn dan officials, die er moeten zijn" (Nuquist 1964: 4-5). Onze Decaan heeft heel wat sprookjespoeder laten neerdwarrelen over Vermont (1987a: 268-270; 1989: 181) overigens zonder ooit te beweren dat die dorpsvergaderingen ook echt een rol speelden in het bestuur. Sterker nog, Bookchin is zelfs enthousiast over de zogeheten 'controle' van de dorpsvergaderingen omdat die 'niet het zware gewicht van de wet torsen' (1987a: 269). Met andere woorden: het hele gedoe is niets meer of minder dan een populistisch ritueel. Juist doordat de dorpsvergaderingen niet 'het zware gewicht van de wet torsen' alsook dat 'gewicht' niet overboord gooien - allebei maatregelen die buiten hun denkbeeldige bevoegdheden liggen - legitimeren ze degenen die dat zware gewicht van de wet wel, en graag zelfs, op hun schouders nemen, te weten de beoefenaars van wat Bookchin het staatsambacht noemt.

Net als in antiek Athene hebben de mensen in Vermont wel wat beters te doen dan naar een politieke bijeenkomst gaan. De meesten zijn niet half zo politiek-strijdlustig als onze Decaan. Alleen bepaalde soorten van, laten we zeggen, aparte mensen stromen naar dat soort groepssessies. Ze hebben een aantrekkingskracht op mensen (vrijwel altijd mannen) die ofwel ideologiefanaten zijn, controle-gekken of geestelijk gehandicapten die hun ziekte in daden willen omzetten of gewoon mensen die verder toch geen leven hebben. En niet zelden zie je iemand met een combinatie van bovengenoemde burgerlijke deugden.

En naarmate er meer van die onvermoeibare idioten ten tonele verschijnen, ontmoedigen ze degenen die die afwijking niet hebben om actief mee te doen of nog eens te komen. Onze Decaan bijvoorbeeld spreekt gloedvol over 'de vele dorpsvergaderingen die hij de laatste vijftien jaar heeft bijgewoond' (1987a: 269), maar waar hij woont, Burlington, hebben ze helemaal niet van die dorpsbijeenkomsten. En wie anders dan een volslagen politieke draadneuker zou in godsnaam

een kick kunnen krijgen van dat soort dooie ceremonies? Inderdaad, je hebt ook mensen die lijkschouwingen leuk vinden. De types die zichzelf verkozen krijgen in een vertegenwoordigende democratie zijn dezelfden die met hun gebral een directe democratie zullen domineren (Dahl 1990: 54). Normale, niet-geobsedeerde mensen zouden de neuroten liever tot bedaren brengen of naar boven schoppen dan de onplezierige omgang continueren. Als directe democratie betekent dat je direct te maken krijgt met democraten zoals Bookchin, zullen de meeste mensen direct omdraaien, hun maag bijvoorbeeld. En zo komt het, dat als een minderheid van politieke neuroten daartoe de geïnstitutionaliseerde mogelijkheid krijgt, ze kunnen doen en laten wat ze willen. Dat was hoe het eraan toeging in Athene. De leiding kwam van wat we nu misschien militanten zouden noemen maar destijds demagogen heetten: "Demagogen - en ik gebruik het woord in een neutrale betekenis - vormden een structureel element in het Atheense politieke systeem, dat zonder hen niet kon functioneren" (Finley 1985: 69).

In *A Day in the Life of a Socialist Citizen* lanceerde Michael Walzer (1970: ch. 11) een gespierd soort directe democratie, nog voordat Bookchin zijn versie publiceerde. Walzers vertrekpunt was wat Marx en Engels hadden geschreven in *The German Ideology* over 'de postrevolutionaire communistische burger die volledig bewust is geworden, een alzijdig iemand die 's morgens jaagt, 's middags vist, 's avonds zijn vee verzorgt en na het avondeten de criticus speelt, zonder ooit beperkt te worden tot een van deze maatschappelijke rollen' (ib.: 229). Bookchin heeft zijn goedkeuring gehecht aan deze visie (1989: 192, 195). Maar een gespierd gemeente-socialist zoals Bookchin stelt nog hogere eisen aan zijn tijd:

Alvorens 's morgens op jacht te gaan, gaat deze onvervreemde man van de toekomst waarschijnlijk naar een vergadering van de Raad van het Dieren Leven, waar hij verzocht zal worden zijn stem uit te brengen met betrekking tot belangrijke aangelegenheden op het gebied van de bosbouw. De bijeenkomst zal waarschijnlijk pas tegen het middaguur afgelopen zijn, want onder de veelzijdige burgers zal altijd een levendige belangstelling bestaan voor de meest technische problemen. Meteen na de lunch zal een speciale zitting van de Raad voor de Vissers worden ingelast om te protesteren tegen de vangstquota, zoals onlangs bij stemming vastgesteld door de Regionale Commissie voor Planning. En de marxistische man zal enthousiast deelnemen aan deze debatten, hij zal er zelfs een geplande discussie voor

verzetten die zou gaan over enkele standpunten op het gebied van de veeteelt, welke met elkaar in tegenspraak lijken. Waarschijnlijk is het zelfs zo, dat hij veel meer houdt van discussiëren dan van jagen, vissen óf veeteelt. De debatten zullen zo lang duren dat de burger snel zijn avondeten naar binnen zal moeten werken teneinde de rol van criticus te vervullen. En daar gaan ze weer, naar studiegroepjes, verenigingen, redactie-vergaderingen en politieke bijeenkomsten, waar de kritische beschouwingen tot diep in de nacht doorgaan (ib.: 229-230).

Met andere woorden: 'Socialisme betekent bewind van mannen met de meeste vrije avonden' (ib.: 235). Walzer is eerlijk gezegd niet mijn favoriete denker (Black 1985) maar wat hij hier schetst is net zoveel paradigma als parodie. Het is nauwelijks een overdreven voorstelling van, en zeker niet in tegenspraak met Rousseau's ascetisch-calvinistisch, republikeins burgerschap - Calvijn kwam ook uit Genève - dat op zijn beurt verontrustend dicht in de buurt komt van Bookchins gespierd, moralistisch municipalisme.

Onze Decaan heeft lange tijd het potentieel beklemtoond van wat hij noemt de 'bevrijdende technologie.' Dat zou de massa's bevrijden van gezwoeg en hen binnenleiden in een post-schaarste maatschappij (1971: 83-139). 'Zonder belangrijke technologische stappen voorwaarts, die de mens verlost van zware arbeid,' is de anarchie - en meer speciaal de 'primitivistische, pre-rationele, anti-technologische en anti-civilisatie'-anarchie - onmogelijk (26)! Geen enkel brokje marxistisch erfgoed is van groter belang voor Bookchin dan het idee dat de mensheid vanuit het rijk der noodzaak zal overgaan naar het koninkrijk der vrijheid. Via de rationele, maatschappelijk verantwoorde toepassing van geavanceerde technologie. Gecreëerd door het kapitalisme.

Onze Decaan wordt woest als 'leefstijl anarchisten' dit positivistisch, progressief postulaat in twijfel durven te trekken of zelfs ontkennen, en laten we even aannemen dat hij gelijk heeft. Laten we net doen alsof geavanceerde technologie, gecontroleerd op rationele, anarcho-democratische wijze, de tijd die gespendeerd wordt aan productiewerk drastisch zou verminderen en economische zekerheid voor allen zou opleveren. Technologie zou op die manier dus voor de oppassende (en opgefokte) republikeins-bookchinistische staatsburgerij betekenen wat slavernij en imperialisme betekenden voor de Atheense staatsburgerij. Maar niks meer! Hetgeen betekent: lang niet genoeg.

Want zelfs als technologie de arbeidstijd zou verminderen, zou een dag nog steeds 24 uur tellen. Laten we onszelf nu eens wijsmaken

dat we al het productiewerk zouden kunnen wegautomatiseren. Zelfs als we daarin slaagden, zouden de technische hulpmiddelen toch maar een paar minuten kunnen afhalen van de lange uren die nodig zijn voor de 'directe' beraadslaag-democratie: de 'vaak prozaïsche, zelfs langdradige doch maar al te belangrijke vormen van zelfbeheer, welke geduld vereisen, betrokkenheid met democratische procedures, uitvoerige debatten en respect voor de opvattingen van anderen binnen de gemeenschap' (Bookchin 1996: 20; cf. Dahl 1990: 32-36, 52). (Omdat het verder geen commentaar behoeft, ga ik voorbij aan Bookchins bekentenis van 'respect voor de opvattingen van anderen.') Het moeten sprinten van vergadering naar vergadering teneinde de militanten ervan te weerhouden de macht over te nemen, zou nog erger zijn dan werken, en dat ook nog onbetaald.

Dat is het eerste, praktische bezwaar. Het tweede is, dat niets erop wijst dat er ooit een puur directe, stedelijke democratie heeft bestaan of iets dat er zelfs maar bij in de buurt komt. In elk voorbeeld dat we kennen is sprake geweest van een aanzienlijke vermenging met vertegenwoordigende democratie, die vroeg of laat de directe democratie ondergeschikt maakte, zo niet elimineerde. In Athene bijvoorbeeld, bepaalde de Raad van 500 (die elke maand bij lot werd gekozen) de agenda voor de bijeenkomsten van de *Ekklesia*. Men kon vanuit 'de zaal' geen agendapunten inbrengen (Bookchin 1971: 157; Zimmern 1931: 170 n. 1). De 500 kozen een comité van 50 om te regeren tussen de algemene vergaderingen door. En die 50 kozen op hun beurt elke dag een voorzitter. Sir Alfred Zimmern, naar wiens sympathieke doch achterhaalde beschrijving van de Atheense democratie onze Decaan met instemming verwijst (1971: 159, 288 n. 27) merkt op, dat de Raad van 500 bestond uit betaalde ambtsdragers (Zimmern 1931: 165), een detail dat onze Decaan achterwege laat. Al met al 'ging het rechtspreken en besturen van het soevereine volk via het delegeren van macht naar vertegenwoordigers' (ib.: 166). De Griekse generaals bijvoorbeeld - zeer belangrijke ambtsdragers in een imperialistische staat die geregeld oorlog voert - werden jaarlijks gekozen (Dahl 1990: 30; cf. Bookchin 1971: 157). Ik geef toe dat dit opmerkelijk radicale democratische instituties waren voor die tijd, en zelfs voor onze tijd, maar het zijn tevens aanzienlijke nuances op Bookchins idee van directe democratie. Onze Decaan geeft dan ook schoorvoetend toe dat Athene een 'quasi-staat' was (Bookchin 1989: 69) maar er is natuurlijk geen mens die weet wat een quasi-staat is. Het is niet te geloven, maar Bookchin durft zelfs te beweren dat 'Athene een staat was in een zeer beperkte en geleidelijke

betekenis; je kunt niet zeggen dat de staat zoals we die nu kennen, al bij de Grieken bestond' (1987a: 34). Moet je voor de aardigheid eens aan Socrates vragen: 'En, wat zal 't zijn?' 'Doe mij maar 'n dolle kervel, puur!'* Onze Decaan heeft elders uitgelegd dat in zijn gemeentelijk utopia de *face-to-face* vergaderingen weliswaar het beleid zouden uitstippelen, maar het daadwerkelijk besturen zouden overlaten aan 'directies, commissies of collectieven van gekwalificeerde, zelfs gekozen ambtsdragers' (Bookchin 1989: 175). Kortom, de experts en de politici. Nogmaals Bookchin (1990: 8): "Gegeven een bescheiden maar geenszins kleine omvang zou de *polis* qua instituties zo kunnen worden ingericht dat de zaken geregeld worden door goed omringde, publiekelijk aangestelde mannen met een minimale, zorgvuldig bewaakte mate van vertegenwoordiging". Joepie, daar hebben we de nieuwe baas, precies hetzelfde als de oude.

Neem Zwitserland. Een hooglijk gedecentraliseerde federale republiek, die voor Bookchin een fascinerend voorbeeld is van 'economische en politieke coördinatie binnen en tussen gemeenschappen, waardoor het staatsambacht en de natie-staat geheel overbodig worden gemaakt' (1987a: 229). Alexis de Tocqueville, toch een van de meest scherpzinnige mensen die studie hebben gemaakt van het verschijnsel democratie, schreef in 1848:

> Men realiseert zich onvoldoende, dat zelfs in die Zwitserse kantons waar de mensen het zelf uitoefenen van de macht het best hebben geconserveerd, wel degelijk vertegenwoordigende lichamen aanwezig zijn waar bestuurstaken aan zijn toevertrouwd. Nu is het zo, dat als je de recente Zwitserse geschiedenis bestudeert, je gemakkelijk kunt waarnemen dat langzamerhand de zaken die de mensen zelf behartigen minder belangrijk worden, terwijl de zaken waar hun vertegenwoordigers zich mee bezighouden, dagelijks talrijker en belangrijker worden. Zodoende verliest het beginsel van pure democratie voortdurend terrein aan het tegenovergestelde principe. Onmerkbaar wordt het eerste uitzondering, het tweede regel (1969b: 740).

Zelfs in de Zwitserse kantons bestonden vertegenwoordigende lichamen (wetgevende machten) waar de uitvoerende en de rechterlijke macht volledig ondergeschikt aan waren (ib.: 741). Burgerlijke vrijheden waren vrijwel onbekend, en burgerrechten ook. Al met al dus een veel

---

* Socrates werd ter dood veroordeeld en kreeg de gifbeker. Het gif was getrokken van de dolle kervel.

slechtere situatie dan in de meeste Europese monarchieën van die tijd (ib.: 738). De Tocqueville beschouwde de Zwitserse confederatie van zijn tijd 'in zijn soort de meest onvolmaakte van alle staatsregelingen die ik tot nu toe ben tegengekomen in de wereld' (ib.: 744). Eerder al had John Adams gesteld dat de Zwitserse kantons aristocratische republieken waren. Adams had waargenomen dat er een historische tendens bestond dat erfelijke elites zich ingroeven in overheidsambten (Coulborn 1965: 101-102).

Met betrekking tot de 'economische en politieke coördinatie' die de Zwitserse 'natie-staat geheel overbodig maakt' (Bookchin 1987a: 229) vraag ik me af: als de Zwitserse natie-staat echt zo 'geheel overbodig' is, hoe komt het dan dat hij überhaupt bestaat? Toch bestaat hij wel degelijk, net zo degelijk als de Zwitserse banken die de buit bewaken van dictators en gangsters (Ruhart 1996: 4). Zou daar misschien een verband tussen zitten? Zou misschien de provisie op het grote uitzuigen en witwassen van de wereld de directe democratie in Zwitserland (hoe die er ook uitziet) op dezelfde wijze garanderen als destijds de slavernij en het imperialisme die van Athene? Een Zwitserse parlementariër refereerde ooit aan zijn land als 'een natie van helers.'

Wij die iets ouder zijn dan de gemiddelde Noord-Amerikaanse anarchist - maar stukken jonger dan Bookchin - herinneren ons het gedoe om hier een allesomvattende anarchistische organisatie van de grond te krijgen. Die pogingen zijn nooit zelfs maar in de buurt gekomen van succes. (Om vooruit te lopen op een protest: *The Industrial Workers of the World* is nooit een erkend-anarchistische organisatie geweest, en dat is ze nog steeds niet. Het is syndicalistisch, niet anarchistisch (en ook niet bookchinistisch). Pas rond 1924, toen de meeste leden waren afgehaakt - lid geworden van de communistische partij of, soms, de gevangenis in - was het kleine beetje dat overbleef van de Ene Grote Vakbond in principe, maar niet officieel, een anarchistische organisatie.) Veel later heeft de Anarchistische Communistische Federatie (ACF) een poging gewaagd de organisatie-anarchistische arbeideristen bij elkaar te brengen, en zeer onlangs zijn de ex- (of misschien niet zo ex-) marxisten rond *Love & Rage*, waarvan de anarchistische betrouwbaarheid in brede kring werd betwijfeld, ook van een koude kermis thuisgekomen.

Op dit moment lijkt er geen interesse te bestaan voor een continentale anarchistische federatie. Het enige doel daarvan zou zijn, de normen van anarchistische orthodoxie te standaardiseren (Black 1992: 181-193) iets waar de onorthodoxe meerderheid der anarchisten

natuurlijk niet op zit te wachten. Maar het is kennelijk precies wat onze Decaan - te laat - voor ogen heeft. Hoewel de anarchistische gelederen tijdens zijn 'decaden van decadentie' enorm zijn gegroeid, zijn we nog lang niet talrijk en eendrachtig genoeg om samen een strijdmacht te vormen. Geen enkele sekte is echter te klein voor zijn eigen kleine inquisitie.

Kortom, inderdaad: wij 'leefstijl anarchisten' hebben de neiging anti-organisatorisch te zijn. Want Noord-Amerikaanse anarchisten weten maar al te goed dat anarchistische organisaties een povere staat van dienst hebben. En gegeven ons aantal, onze middelen en onze verschillen, hebben we geen enkele aanleiding te veronderstellen dat iets wat in het verleden nooit heeft gefunctioneerd, nu wel zou functioneren. En niet omdat we die organisatorische inspanningen niet nodig hebben voor dat kleine beetje dat we nu al bereiken, hetgeen grotendeels ligt op het gebied van het publiceren. Toen de ACF uit elkaar was gevallen, bleef het collectief dat verantwoordelijk was voor *Strike!* het blad gewoon gedurende een aantal jaren uitgeven. Misschien kan een organisatie niet zonder blad, maar een blad kan best zonder organisatie (Black 1992: 192). In het geval van *Love & Rage* ging het blad vooraf aan het kleine beetje continentale organisatie dat er bestaat. Het barst van de voorbeelden van linkse, anti-autoritaire collectieven die zijn opgebrand: *No Middle Ground, Processed World, Open Road,* Black Rose Books, Sabotage Bookstore etc. Voor anarchisten bestaan er ideologische *killing fields*. Ironisch genoeg hebben de zogenaamd anti-organisatorische groepen zoals Autonomedia en *Fifth Estate* langer geleefd dan de meeste pro-organisatie collectieven. Zou dat misschien komen doordat de organisatie-types een tikkeltje te individualistisch zijn om samen door één deur te kunnen?

5 MURRAY BOOKCHIN, GEMEENTELIJK ETATIST

We kunnen het onvermijdelijke niet langer voor ons uitschuiven, het moet maar eens gezegd: Murray Bookchin is geen anarchist. Ik bedoel niet dat hij niet mijn soort anarchist is, nee, hij is helemaal geen anarchist. Per slot van rekening betekent anarchisme iets, te weten: ontkenning van de noodzaak en wenselijkheid van overheid. Dat is het naakte skelet, zonder verdere bijvoeglijke naamwoorden. Een definitie die voorafgaat aan al het gekissebis over individualistisch, collectivistisch, communistisch, mutualistisch, sociaal, leefstijl, ecologisch, mystiek, rationeel, primitivistisch, watsoniaans, ontologisch etc. Een anarchist is tegen overheid, punt uit. Onze Decaan is niet tegen overheid. Dus is hij geen anarchist.

Wat krijgen we nou? 'De meest vooraanstaande hedendaagse theoreticus van het anarchisme' (Clark 1990: 102) zou geen anarchist zijn!? Precies! Dat is hij niet. Echt, ik zweer je, hij is het niet! En niet doordat hij gezakt zou zijn voor een of ander duister ideologisch proefwerk dat ondergetekende in mekaar heeft geflanst, neen, hij is geen anarchist omdat hij in overheid gelooft. En anarchisten kunnen in veel dingen geloven - en maar al te vaak doen ze dat ook - maar niet in overheid.

Als je geen anarchist bent is dat helemaal niet erg. Sommige van mijn beste vrienden zijn geen anarchist. Maar ze beweren ook niet dat ze anarchist zijn. En dat doet onze Decaan wel.

Ik zou 'm natuurlijk een paar lullige stoten onder de gordel kunnen verkopen ... trouwens, laat ik dat maar eens doen. Hoeveel rood-groene discipelen van Bookchin realiseren zich dat hij voorheen voorstander was van een beetje kernenergie? Zon, wind en getijdenenergie zouden ten volle gebruikt moeten worden, maar 'het is onmogelijk om een geavanceerde industriële economie in te richten die puur en alleen gebaseerd is op zonne-energie, windkracht of zelfs de macht der getijden' (Herber 1965: 193). (Dat we naar een 'geavanceerde industriële economie' toe moeten, is kennelijk vanzelfsprekend?) Kortom: we zouden onszelf weliswaar niet 'afhankelijk moeten maken van nucleaire brandstoffen,' maar de schone energiebronnen zullen niet toereikend zijn: 'Deze leemte zal opgevuld worden door nucleaire en fossiele brandstoffen. Maar we zullen ze op een verstandige wijze gebruiken, zo min mogelijk' (ibid.). Fijn zo, da's een hele troost.

En het zou natuurlijk een klotenstreek van me zijn als ik openbaar maakte dat ditzelfde boek van Bookchin (Herber 1965: ix) een zinsnede bevat - en dit moet een anarchistisch nieuwtje zijn - die afkomstig is van een lid van het Kabinet, de toenmalig minister van Binnenlandse Zaken Stewart L. Udall: "*Crisis in Our Cities* levert in één boek het levendig bewijs dat de ernstigste ziektes van onze tijd het gevolg zijn van ons aanhoudend en arrogant misbruik van het gezamenlijk milieu. We kunnen de investeringen die noodzakelijk zijn om de vervuiling beheersbaar te houden, niet maximaliseren, maar zoals dhr. Herber [Bookchin] laat zien, zouden we daar, als we dat niet deden, ongelooflijk voor gestraft worden." Let wel, het gaat hier om een oproep voor wetgeving en belastingheffing waarmee onze studeerkamer-anarchist een van zijn boeken meende te moeten verluchtigen. O ja, en er staat ook een nawoord in van de Surgeon General.*

Hoe gênant deze herinneringen ook voor onze Decaan moeten zijn, ze vormen geen sluitend bewijs tegen hem. Wat de zaak beslist, is zijn eigen expliciete goedkeuring van de staat. En dan niet de natie-staat naar modern-Europese snit, nee, daar houdt hij niet zo van. Daarin bestaat 'n beetje al te veel ruimte voor individuele autonomie. Nee, waar Bookchin smoorverliefd op is, is de stad-staat van de klassieke oudheid en de her en der voorkomende, half en half zichzelf besturende 'communes' uit het West-Europa van voor de industrialisatie. Wat dat betreft doet hij denken aan Kropotkin. Die verkondigde de absurde opvatting dat er helemaal geen sprake was van een staat in het West-Europa van voor de zestiende eeuw (cf. Bookchin 1987a: 33-34). Daar zouden Willem de Veroveraar en zijn opvolgers geamuseerd van opgekeken hebben, om nog maar te zwijgen van de Franse en Spaanse koningen en de Italiaanse stadstaten waarmee ene Machiavelli goed bekend was. Zijn *Il Principe* was duidelijk niet gericht aan 'de gemandateerde, terug te roepen afgevaardigde die verantwoording schuldig is aan de basis' maar veeleer aan een man op een paard, iemand als Cesare Borgia.*

Het is iets wat nauwelijks de moeite waard is om te vermelden, maar onze Decaan doet alsof hij oprecht verbolgen is over het feit dat John Zerzan in een recensie van *The Rise of Urbanization and the*

---

* De Surgeon General is de hoogste autoriteit op het gebied van de gezondheidszorg. De waarschuwingen op pakjes sigaretten bijvoorbeeld, komen daar vandaan.

* Cesare Borgia (1475-1507) beschermde kunstenaars en geleerden maar liet o.a. zijn eigen broer vermoorden. Hij was een gewetenloos intrigant. Machiavelli zag in hem het ideaal van de vorst.

Decline of Citizenship (Bookchin 1987a) liet zien dat de geromantiseerde klassiek-Atheense *polis* 'lange tijd Bookchins model is geweest om de stedelijke politiek nieuw leven in te blazen.' Dit is volgens Bookchin een 'misser,' waarop hij verontwaardigd terugbijt: "Ik heb juist veel moeite gedaan de gebreken van de Atheense *polis* aan te geven: slavernij, patriarchaat, klasse-tegenstellingen en oorlog" (59). Nou, met dat 'veel moeite' valt het nogal mee. Onze Decaan heeft zegge en schrijve twee verwijzingen gemaakt, en niet eens naar slavernij als productiemethode, als maatschappelijke realiteit, maar naar de standpunten ten opzichte van slavernij (1987a: 83, 87). Alsof het feit dat klassieke steden voor het grootste deel een bevolking hadden die onderworpen was (Dahl 1990: 1) het toevallig resultaat was van een of andere collectieve psychose, een soort duizendjarige hoogmoedswaan. Wat Zerzan vertelde, is niets meer of minder dan wat een van de bewonderaars van onze Decaan nog zwaarder beklemtoonde: "Bookchin spoort ons voortdurend aan ons oor te luister te leggen bij de Grieken, om te proberen de belofte van het klassieke denken weer voor de geest te halen en om de waarheid te begrijpen omtrent de *polis*" (Clark 1982: 52; Clark 1984: 202-203).

Elke historicus weet dat grootschalige slavernij een noodzaak was voor de klassieke stad (Finley 1959). Maar onze Decaan heeft het besluit uitgevaardigd dat "het beeld als zou Athene een slaven-economie zijn die haar civilisatie en haar ruimhartige, humanistische visie grondvestte op de ruggen van menselijk vee, vals is" (1972: 159). (M.I. Finley - net als onze Decaan een ex-communist [Novick 1988: 328] - is een Bookchin-goedgekeurde historicus [1989: 178].) Een deel van wat Zerzan schrijft over de paleolithische samenleving berust misschien op gissing en kan bekritiseerd worden, maar wat hij schrijft over Bookchin is pure verslaglegging. Onze Decaan zegt duidelijk dat 'latere idealen van burgerrecht, zelfs in zoverre zij werden gevormd naar Atheens model, onaffer en onvolwassener lijken dan het origineel; vandaar dat ik zoveel aandacht besteed aan de Atheense burger en zijn context' (1987a: 83). Maar het zou ook kunnen zijn, dat de verwezenlijkingen van 'latere idealen' die nog veel meer 'onaf en onvolwassen' waren, die combinatie misten die klassiek Athene wel bezat, namelijk een gigantische slaven-infrastructuur en een schatplichtig wereldrijk. Soortgelijke loftuitingen op het Atheens staatsburgerschap zitten ook in de vroege boeken van onze Decaan (1971: 155-159; 1974: ch. 1). Wat Bookchin steekt, is dat Zerzan de euvele moed heeft gehad zijn boeken echt te lezen, en niet alleen de beroemde auteur te vereren. En Zerzan heeft

werkelijk bijgehouden wat onze Decaan al die jaren is blijven herhalen. De keerzijde van 'aantoonbaar de meest vruchtbare anarchistische schrijver' te zijn (Ehrlich 1996: 384) is, dat je een lang, papieren spoor achterlaat.

Bookchin is een etatist, een stedelijk etatist. En een stadstaat is geen anti-staat. Singapore bijvoorbeeld is een zeer autoritaire stadstaat. De vroegste staten van Sumerië waren stadstaten. De staat is ontstaan uit de stad. De oude Griekse steden waren staten, en de meeste niet eens democratisch in de beperkte Atheense betekenis van het woord. Rome ging meteen van stadstaat naar wereldrijk, zonder ooit een natiestaat te zijn geweest. In de Renaissance waren de stadstaten van Italië staten, en slechts enkele waren min of meer democratisch, en dan nog niet eens erg lang. Zelfs de republiek Venetië, waar de onafhankelijkheid het langst duurde, liep verbluffend ver vooruit op de moderne politiestaat (Andrieux 1972: 45-55).

Vanuit een wereldwijd historisch-vergelijkend perspectief is de pre-industriële stad altijd onderworpen geweest aan een oligarchie, behalve als het de hoofdstad was van een wereldrijk of van een natiestaat, in welk geval de stad direct onderworpen was aan de aldaar zetelende koning. Er is nooit een stad geweest die niet tevens een staat was, of er een onderdeel van was. En er is nooit een staat geweest die geen stad was of niet een of meerdere steden omvatte. De pre-industriële stad - volgens Gideon Sjoberg een slechte woordkeuze, want je zou eigenlijk moeten zeggen de 'feodale stad' - was het tegenovergestelde van een democratie, om over anarchie nog maar te zwijgen:

> Het centrale element in alle aspecten van de maatschappelijke structuur van de feodale stad - familie, economie, godsdienst, onderwijs enzovoorts - wordt gevormd door de aanwezigheid van een politieke organisatie. Wij herhalen: de feodale ofwel pre-industriële, geciviliseerde orde wordt gedomineerd door een kleine, geprivilegieerde bovenlaag. Die beheerst de belangrijkste instituties van de samenleving. De hoogste echelons verblijven meestal in de hoofdstad, de lagere rangen zetelen in de kleinere steden, gewoonlijk de hoofdsteden van de provincies (Sjoberg 1960: 220).

Sjoberg voorzag kennelijk de tegenwerping 'En hoe zit het dan met Athene?' Hij schrijft: "Hoewel de Griekse stad in die tijd uniek was, lijkt ze qua politieke structuur veel meer op de typische pre-industriële stad dan op de geïndustrialiseerde, stedelijke maatschappij (ib.: 236). Slechts

een kleine minderheid der Atheners was burger en velen waren ook nog eens analfabeet en/of te arm om effectief of überhaupt deel te nemen aan de politiek (ib.: 235). Daar en toen was de politiek, zoals altijd in steden - waar dan ook - een voorrecht van de elite. De 'latente' democratie van elke stedelijke republiek (59) is iets wat alleen Bookchin kan zien. Net zoals het alleen Wilhelm Reich was die onder de microscoop orgonen zag.*

De scheidslijn die onze Decaan probeert te trekken tussen politiek en staatsambacht (1987a: 243 & passim) is absurd en zelf-bevestigend, om niet te zeggen een ernstige verminking van normaal Engels. Zelfs als plaatselijke politiek een zachtere, lievere vorm zou zijn van landelijke politiek, blijft het gewoon politiek. Het is ooit uitstekend, misschien ietwat ironisch gedefinieerd als 'wie krijgt wat, wanneer, waar en hoe' (Lasswell 1958).

Niet alleen hanteert Bookchin een zeer eigen-aardige terminologie met als doel om op een manier die aan alle kanten rammelt, anarchie te rijmen met democratie, hij krijgt er zowat een rolling van dat iemand er ooit anders over zou kunnen denken:

> Zelfs democratische besluitvorming wordt overboord gegooid omdat het autoritair zou zijn! 'Democratisch bestuur is nog steeds bestuur,' waarschuwt L. Susan Brown. Alle tegenstanders van democratie als 'tegengesteld bestuur' ten spijt, is het zo dat dat soort besluitvorming juist de democratische dimensie verleent aan het anarchisme, te weten het bestuur van de publieke sfeer door de meerderheid. Zodoende streeft communalisme veeleer naar vrijheid dan naar autonomie in de zin zoals ik die twee begrippen tegen elkaar heb afgewogen (17, 57).

Voortbordurend op de ondoorgrondelijke kronkelredenering dat democratie democratisch is, zeurt Bookchin door dat 'woorden met een negatieve bijklank zoals dictaat en heerschappij in feite slechts verwijzen naar het monddood maken van andersdenkenden, niet naar het uitoefenen van democratie' (18). Vrijheid van meningsuiting is dus een groot goed, maar nog geen democratie. Het ene is mogelijk zonder het andere. De Atheense democratie die onze Decaan zo vereert bijvoorbeeld, legde Socrates op democratische wijze het zwijgen op door hem ter dood te brengen.

---

* Het woord 'orgonen' was een eigen vondst van Wilhelm Reich. Alleen hij 'zag' die beestjes.

Dat anarchisten democratische besluitvorming 'overboord gooien' is niet omdat het autoritair zou zijn, maar omdat het staatsdenken impliceert. Democratie betekent 'overheersing door het volk.' Anarchie betekent 'geen overheersing.' Omdat ze verwijzen naar op zijn minst twee verschillende dingen, zijn het twee verschillende woorden.

Ik zou niet willen beweren - en, voor alle duidelijkheid, dat hoef ik ook niet - dat de omschrijving die onze Decaan geeft van anarchisme, namelijk 'algemeen gemaakte directe democratie,' geen enkel aanknopingspunt heeft in het traditioneel anarchistisch denken. Het anarchisme van sommige enigszins conservatieve, klassieke anarchisten volgt inderdaad die redenering. Bookchins versie echter is tot op een detail als Griekenliefde iets dat hij zich zonder dankjewel te zeggen heeft toegeëigend van de uitgesproken anti-anarchiste Hannah Arendt (1958). Ironisch genoeg zijn het juist de anarchisten die Bookchin kleineert vanwege hun individualisme, zoals Proudhon en Goodman, die dit anarchistisch thema het best vertegenwoordigen. En het was de individualistische egoïst Benjamin Tucker die een anarchist definieerde als 'een onverschrokken democraat à la Jefferson.'* Echter, een andere redenering - met net zo'n eerbiedwaardige stamboom - zegt dat democratie niet een onvolmaakte verwezenlijking van anarchie is maar veeleer de laatste halte van het overheidsdenken. Veel anarchisten geloven en hebben dat altijd geloofd, dat democratie niet zomaar een gruwelijk haperende versie van anarchie is, het heeft helemaal niks uit te staan met anarchie. Hoe het ook zij, ik ken geen enkele 'directe, *face-to-face* democratie' (57) die aan kameraad Bookchin hetzelfde gezag (gemandateerd, terugroepbaar en verantwoording schuldig aan de basis) heeft toevertrouwd om, net als met zijn studenten, anarchisten te laten slagen of zakken.

Het is absoluut niet zeker - en Bookchin toont dat ook nergens aan - dat 'plaatselijk' betekent 'aardiger, zachter,' zeker niet als het verwijst naar plaatselijk bestuur. Het is net zo plausibel - zoals James Madison betoogde - dat een grote, heterogene regeringsvorm veel gunstiger is voor de vrijheid dan de 'kleine republiek,' doordat plaatselijke minderheden landelijke bondgenoten kunnen vinden om tegen de plaatselijke tirannie van de meerderheid in te gaan (Cooke 1961: 351-353). Maar goed, zoals hij zelf zegt, is onze Decaan helemaal niet geïnteresseerd in vrijheid (in zijn jargon 'autonomie' [57]). Hij is alleen maar geïnteresseerd in wat hij noemt sociale vrijheid: de participerende, zelf-

* Thomas Jefferson, belangrijkste opsteller van de Onafhankelijkheidsverklaring van 4 juli 1776, wordt in Amerika vereerd als de 'kampioen van de democratische gedachte.'

bekrachtigde slaafsheid van geïndoctrineerde moralisten ten opzichte van dat lieflijke, kleine politiekje waarin zij functioneren als zichzelf keurig wegcijferende burger-eenheden.

Mijn bedoeling nu, is niet om een oordeel te geven over het hele bookchinisme, enkel om zijn ideeën te karakteriseren als - wat het duidelijk is - een bestuurs-ideologie (democratie), en niet een theorie van de anarchie. Bookchins 'minimale agenda' - het grijze, marxistische begrip 'minimaal' is van hem, niet van mij (1987a: 287) - is ondubbelzinnig gericht op overheidsdenken, het is niet anarchistisch. De 'viervoudige grondstellingen' ofwel de Vier Geboden die volgens Bookchin door alle anarchisten beleden zouden moeten worden (hoewel de meeste dat niet doen en ook nooit hebben gedaan) zijn:

Een confederatie van gedecentraliseerde gemeentes;
een onwankelbaar verzet tegen overheidsdenken;
een geloof en vertrouwen in directe democratie;
een toekomstbeeld van een libertaire, communistische samenleving (60).

Toevallig blijkt Bookchins minimale, dwingende credo zijn eigen, bookchinistisch credo te zijn. Het is toevallig ook waanzinnig onsamenhangend. Een 'confederatie van gedecentraliseerde gemeentes' is in tegenspraak met 'directe democratie' want een confederatie is hooguit een vertegenwoordigende democratie, geen directe. Het is ook in tegenspraak met een 'onwankelbaar verzet tegen overheidsdenken' want een stadstaat of federale staat blijft een staat. En door niet te eisen dat je gelooft in een 'libertaire communistische samenleving' maar alleen in het toekomstbeeld daarvan, geeft Bookchin impliciet toe dat er voor zo'n samenleving wel wat meer komt kijken dan gehoorzaamheid aan de eerste drie geboden. Maar wat dat 'meer' precies is, dat zegt hij niet. De anarchie van het hoogste stadium (het echte werk) wordt door onze Decaan weggewerkt naar een ver verwijderde toekomst, precies zoals de marxisten hun 'hoogste stadium van communisme' doorschoven naar een nevelige toekomst die net als een luchtspiegeling steeds terugwijkt.

Het is opzienbarend, te horen dat onze Decaan een stad als New York (1) beschouwt als 'in hoge mate opgebouwd uit buurten, dat wil zeggen grotendeels organische gemeenschappen die een zekere eigen identiteit bezitten' (1987a: 246). (Elders heeft hij in tegenspraak met zichzelf geschreven dat de huidige wereld 'geen echte steden kent'

[Bookchin 1974: viii].) Echter, het is nogal duidelijk 'dat gemeenschap meer betekent dan alleen buurt' (Zerzan 1994: 157). Meer in ieder geval dan dicht bij elkaar wonen. En kennelijk is Bookchin verschrikkelijk lang van huis geweest, zeker als beleefdheid en burgerlijke deugdzaamheid enige rol spelen in zijn beeld van de organische gemeenschap. Ik zou hem niet willen aanraden een middernachtelijk wandelingetje te maken in een van die 'organische gemeenschappen,' mits hij waarde hecht aan zijn eigen organisme. Als het criterium voor een organische gemeenschap 'een zekere identiteit' is, komen daar een hoop rijke, blanke voorsteden voor in aanmerking, hoewel Bookchin juist hun de schuld geeft van de problemen in de binnensteden (1974: 73-74). Gewelddadige jeugdbendes die angstvallig hun territorium bewaken zijn de meest in het oog springende uitingen van gemeenschap in verpauperde en anderszins verbrokkelde buurten van New York, de 'kleurrijke etnische buurten' (1974: 72) uit de herinnering van zijn kindertijd. Als het van elkaar gescheiden wonen op grond van ras en maatschappelijke klasse Bookchins idee is van wat een organische gemeenschap vormgeeft, bestaan er in New York inderdaad organische gemeenschappen. Maar niet veel van de mensen die erin leven, behalve de zeer rijke, zijn er erg gelukkig mee.

Terwijl het woord anarchisme op zowat elke pagina van Bookchins scheldkanonnade staat, komt anarchie zelden of nooit voor. De ideologie, het -isme, is waar hij door gefascineerd is, niet de maatschappelijke situatie, de levenswijze waar die ideologie ons naartoe zou moeten leiden. Het is misschien geen onbewuste woordkeuze dat onze Decaan als een van zijn Vier Geboden noemt: 'Een onwankelbaar verzet tegen overheids<u>denken</u>' (60), niet een onwankelbaar verzet tegen overheid. Omdat hij een democraat is, is onze Decaan hooguit in staat tot een wankelend verzet tegen de overheid, terwijl de abstracte verwerping van een abstract begrip als 'overheidsdenken' makkelijk zat is uit te vaardigen. En ik weet zeker dat het geen toeval is dat in zijn poging het bookchinisme grootschalig verkocht te krijgen (Bookchin 1987a) onze Decaan zelf nergens wordt aangeduid als anarchist, noch zijn lessen als een of andere vorm van anarchisme.

Een ander bookchinistisch zwendeltje - en dit vormt een flagrante terugval naar het marxisme, zelfs naar het saint-simonisme - betreft het onderscheid dat hij maakt tussen 'beleid' en 'bestuur' (ib.: 247-248). Beleid wordt gemaakt, zegt hij, door af en toe een rondetafelbijeenkomst, die door hanige intellectuelen zoals Bookchin zo knap gemanipuleerd kan worden. Bestuur is voor de experts, precies zoals in

het hogere stadium van het marxistisch communisme, waar het 'regeren door mannen' zo openlijk vervangen wordt door het 'bestuur van dingen.' Helaas zijn het inderdaad gewoonlijk mannen die regeren door dingen te besturen, en door mensen te besturen alsof het dingen zijn, precies zoals bestuurders altijd al bestuurd hebben. Beleid zonder bestuur stelt niks voor. Bestuur met of zonder (!) beleid is alles. Secretaris-generaal Stalin, de grote bestuurder, die begreep dat. Dat is waarom hij kon zegevieren over Trotsky, Boekharin en al die andere door beleid in beslag genomen politici die mogelijkerwijs nog ergens in geloofden. Beleid is een eufemisme voor wet, bestuur voor handhaving.

Maar welke politieke praktijk schrijft onze vooraanstaande ouderling nu voor aan anarchisten? We weten hoe het hogere stadium van het confederaal municipalisme eruit ziet - gespierd-denkende mannen massaal in vergadering bijeen - maar wat moet er hier en nu gedaan worden? Onze Decaan kent slechts minachting voor de bestaande anarchistische inspanningen:

Het verspreide, het onsystematische, het onsamenhangende, het discontinue en het intuïtieve nemen de plaats in van het consistente, het doelbewuste, het georganiseerde en het rationele, ja zelfs van elke vorm van aanhoudende en gerichte activiteit, behalve het publiceren van een '*zine*' of pamflet of het in de fik steken van een vuilnisbak (51).

We mogen dus geen *zines* of pamfletten publiceren - zoals Bookchin vroeger zelf deed - noch vuilnisbakken in brand steken. En we mogen ook geen vrijheid beleven in de tijdelijke, collectieve vriendschappen die Hakim Bey Tijdelijke Autonome Zones noemt (20-26). We worden verondersteld georganiseerd te raken maar Bookchin zegt niet, en geeft niet eens een voorbeeld van welke organisatie we lid moeten worden. Wat nu?

Op dit punt is onze gewoonlijk zo breedsprakige Decaan ontwijkend diepzinnig. Ik heb nergens in zijn geschriften ook maar één formulering kunnen vinden van de 'programmatische alsmede activistische maatschappelijke beweging' die hij op dit moment zou wensen (60). Waar hij met de nodige wenken en knipoogjes op doelt is - denk ik - deelnemen aan de plaatselijke verkiezingspolitiek:

De gemeente is een potentiële tijdbom. Lokale netwerken creëren en proberen de lokale instituties die een afspiegeling zijn van de staat te transformeren, is niets meer of minder dan het aangaan van

een historische uitdaging - een werkelijk politieke uitdaging - die al eeuwen bestaat [onderstreping BB]. Want in de gemeentelijke instituties en in de veranderingen die we kunnen aanbrengen in hun structuur - door ze steeds meer te draaien naar een nieuwe publieke sfeer - daarin ligt de duurzame institutionele basis voor een tweeledig gezag dat werkelijk tussen de mensen staat, een opvatting van staatsburgerschap die werkelijk onder de mensen leeft, en economische systemen op gemeentelijke schaal die als tegenwicht kunnen dienen voor de groeiende macht van de steeds centraler wordende natie-staat en de steeds centraler wordende economische bolwerken (Bookchin 1990: 12).

Wanneer onze Decaan spreekt over het transformeren van bestaande lokale instituties, wanneer hij spreekt over 'de veranderingen die we kunnen aanbrengen in hun structuur,' kan hij alleen maar doelen op deelname aan de lokale politiek, zoals op dit moment gebeurt in de Verenigde Staten en Canada. Door gekozen te worden of door benoemd te worden door degenen die erin geslaagd zijn zichzelf verkozen te krijgen. En dat is precies wat de enige bookchinistische politieke beweging op de wereld - het minigroeperinkje 'Ecologie Montreal' van Dimitri Roussopoulos, de baas van Black Rose Books (Anoniem 1996: 22) - heeft geprobeerd en gelukkig niet in geslaagd is. Je mag dit noemen hoe je wilt, maar anarchistisch is het niet.

Kortom: Bookchin is een etatist, een overheidsdenker.

6 REDE EN REVOLUTIE

Onze Decaan trekt van leer tegen leefstijl anarchisten omdat ze zouden bezwijken voor de reactionaire intellectuele stromingen van de laatste 25 jaar, zoals bijvoorbeeld voor het irrationalisme (1-2, 9, 55-56 & passim). Hij weeklaagt over het stirneriaans 'afscheid van de objectieve realiteit' (53) en de minachting voor 'de rede als zodanig' (28). Doordat Bookchin zoals gebruikelijk volledig door zichzelf in beslag wordt genomen, zonder enig zelfbewustzijn dus, realiseert hij zich niet dat hij als klankbord fungeert voor de rechtse retoriek waarmee sinds de jaren '60 van leer wordt getrokken tegen de ontrouw van de intellectuelen, hun verraad van rede en waarheid. Er is ooit een tijd geweest dat Bookchin 'stante pede zijn reet aanveegde' met de manier waarop de 'bourgeois critici' de jeugdcultuur van de jaren '60 veroordeelden als 'anti-rationeel' (1970: 51). Nu echter blijkt hij zelf lid te zijn geworden van dat neo-conservatieve koor:

> De zestiger jaren tegencultuur betekende een scheuring, niet alleen met het verleden, maar met alle kennis van het verleden, inclusief zijn geschiedenis, literatuur, kunst en muziek. De jonge mensen die hooghartig weigerden 'wie dan ook [sic] boven de dertig te vertrouwen' - om een populaire slogan uit die dagen te gebruiken - sneden daarmee alle banden door met de beste tradities uit het verleden (Bookchin 1989: 162).

(Kleine correctie: de slogan was "Vertrouw niemand boven de dertig" ... denk je eens in, hoe dat D'Olde Decaan gestoken moet hebben!)

In wezen exact dezelfde elegische jammerklachten wellen met zekere regelmaat op uit de kelen van conservatieve demi-intelligentsia zoals Hilton Kramer, Norman Podhoretz, Midge Dechter, James Q. Wilson, Irving Kristol, William F. Buckley, George Will, Newt Gingrich, Thomas Sowell, William Safire, Clarence Thomas, Pat Buchanan en het gespuis van de Heritage Foundation. Steeds als een generatie het gevoel heeft dat ze wordt weggedrukt door de volgende, zal ze vergeten dat ze zelf ooit omhoog is gevallen (de rechtse versie) of blijven volhouden dat ze nog steeds aan de top staat (de linkse versie).

Onze Decaan beschuldigt leefstijl anarchisten ervan dat ze aangetast zijn door mystiek en irrationalisme. Begrippen die hij niet

definieert maar wel regelmatig tussen aanhalingstekens zet alsof ze hetzelfde betekenen (2, 11, 19 & passim). Dat doen ze niet.

Mystiek is de doctrine die leert dat het met voorbijgaan aan de normale methoden van waarneming en kennis mogelijk is, God of de Ultieme Werkelijkheid te ervaren op een directe manier, zonder tussenkomst. In deze betekenis kan Hakim Bey waarschijnlijk een mysticus worden genoemd, maar ik zou niemand anders kunnen bedenken van de mensen op Bookchins zwarte lijst die er zelfs maar bij in de buurt komt. Er zit niks intrinsiek rationeels of irrationeels aan mystiek. Filosofen die aantoonbaar in de rede geloofden zoals Kant, Hegel en Aristoteles [de laatste wordt 30 keer geciteerd in het magnum opus van onze Decaan [1982: 376]) onderschreven het idee van een Ultieme Werkelijkheid. Als zij gelijk hebben, zou die in mijn ogen best bereikt kunnen worden via wat Hakim Bey noemt 'niet-normaal bewustzijn' (1991: 68). De 'epistemologische anarchist,' zoals wetenschapsfilosoof Paul Feyerabend zichzelf noemt, heeft veel belangstelling voor experimenten "die erop wijzen dat indrukken op zeer ongewone manieren gerangschikt kunnen worden en dat de keuze voor een bepaalde rangschikking die op dat moment 'correspondeert met de werkelijkheid,' weliswaar niet geheel willekeurig is (het is bijna altijd afhankelijk van tradities) maar zeer zeker niet 'rationeler' of 'objectiever' is dan de keuze voor een andere rangschikking" (1975: 189-190). Wat ik er zo goed en zo kwaad van afweet is, dat ik nooit een mystieke ervaring heb gehad, en verder vind ik het hele idee van een ultieme of absolute waarheid niet erg zinvol. Ik heb zelfs ooit geschamperd dat mystici 'onmededeelbare inzichten hebben waar ze nooit over uitgeluld raken' (Black 1986: 126). Mystiek is a-rationeel, niet per se irrationeel.

Bookchins vurig geloof in objectieve werkelijkheid (53) is iets waardoor hij laat zien dat hij zelf meer gemeen heeft met mystiek dan met wetenschap. Net zoals de mystici gelooft onze Decaan dat er 'daar buiten' iets absoluuts bestaat dat met onmiddellijk begrip gekend kan worden via 'de rede als zodanig' (28) wat hem betreft, en via andere wegen wat de mystici betreft. Wetenschappers echter zijn al 100 jaar van heel dat simplisme genezen.

De harde wetenschappen - om te beginnen de natuurkunde, de hardste van allemaal - waren de eerste die afscheid namen van een metafysisch positivisme dat niet meer strookte met wat de wetenschappers werkelijk dachten en deden. Onze Decaan is zich hier ooit vagelijk van bewust geweest (1982: 281). De 'niet-echt-wetenschappelijke' softe wetenschappen hadden wat minder gevoel van eigenwaarde en

deden er wat langer over om het sciëntisme af te zweren. Maar ook dat is inmiddels gelukt. Ze moesten ook wel. Dat ook in het maatschappelijk denken met het positivisme werd afgerekend, is niet een of andere post-moderne gril, want ook dat begon al 100 jaar geleden (Hughes 1961: ch. 3). De verklarende woordenlijst van een klassiek hedendaags studieboek op het gebied van de onderzoeksmethoden in de sociale wetenschappen, kan het niet beter duidelijk maken. Daar staat ronduit: '*Objectiviteit*. Bestaat niet. Kijk bij *Intersubjectiviteit*' (Babbie 1992: G6). En in de toegepaste wetenschap is het genoegen nemen met intersubjectieve controleerbaarheid tegenwoordig de meest conservatieve post-objectivistische positie die nog enig wetenschappelijk aanzien geniet (zie bijv. Kuhn 1970).

Geschiedenis, de 'wetenschap' die altijd de meest dubbelhartige, twijfelachtige aanspraak op objectiviteit heeft gehad, heeft het langst standgehouden, maar ook die is om (Novick 1988: ch. 13). In elke absolute betekenis is objectiviteit bedrieglijk, een cult-fetisj, een kinderlijk smachten naar onbereikbare zekerheid. Intellectuelen en neuroten - in een politieke context zijn dat ideologen - 'hebben te maken met iets onzichtbaars en ze geloven er nog in ook.' Ze hebben 'altijd een absolute, intrinsieke waarde van het object voor ogen gehouden, alsof voor een kind de pop niet het belangrijkste is, en de Koran voor de Turk' (Stirner 1995: 295). Daarentegen 'gelooft een anarchist niet in een absolute waarheid' (Rocker 1947: 27). Een wetenschapper ook niet, en een verstandig volwassene evenmin. In de roman *Seven Red Sundays* zegt de anarchist Samar: 'Deze poging om te stoppen met denken is fundamenteel religieus. Het vertegenwoordigt een geloof in iets absoluuts' (Sender 1990: 253).

Toen Stirner 'vaarwel zei tegen de objectieve werkelijkheid' en Nietzsche de mening was toegedaan 'dat feiten slechts interpretaties zijn' (53) waren ze hun tijd ver vooruit. Tegenwoordig is het bijna banaal als je meent op te moeten merken dat er 'geen van de theorie onafhankelijke manier is om frasen te reconstrueren als 'echt, daar!'' (Kuhn 1970: 206; cf. Bradford 1996: 259-260). Wetenschappers schuiven de objectieve werkelijkheid terzijde om dezelfde reden als waarmee de wiskundige Laplace, zoals hij ooit tegen Napoleon zei, God terzijde schoof: 'We hebben de hypothese niet meer nodig' (cf. Bookchin 1979: 23). In een bespreking van twee recente bloemlezingen - *Rethinking Objectivity* (Megill 1994) en *Social Experience and Anthropological Knowledge* (Hastrup & Hervik 1994) - vertelt de antropoloog Jay Ruby dat geen enkele medewerker van een van beide boeken stelt dat er 'een objectie-

ve werkelijkheid bestaat die universeel is, buiten het menselijk bewustzijn om' (1996: 399). Zonder lollig te willen doen - maar hij is dat onbewust wel, ten koste van onze Decaan - vervolgt hij met: 'Het is jammer dat Megill niet op zoek is gegaan naar aanhangers van die stelling, want hij had ze gemakkelijk kunnen vinden onder journalisten (van pers en radio/tv), documentaire filmmakers, marxisten en onder politiek en religieus rechts' (ibid.).

Bookchin is niet de eerste linkse rationalist die zich enorm beledigd voelt door deze idealistische, subjectivistische (etc., etc.) ontrouw aan het gespierd rationalisme van de zijde van - wat een marxistische jurist noemde - het 'fideïsme,' het geloven om te geloven. Maar betreffende polemische voorganger van Bookchin - een zekere Lenin - had tenminste nog enige kennis van de toen moderne fysica, die zich losmaakte van het fundamentalistisch materialisme (Lenin 1950). Niets wijst erop dat Bookchin onderlegd is in de natuurwetenschappen, ondanks dat hij 30 jaar geleden een prima klus heeft gedaan met het populariseren van de kennis omtrent vervuiling (Herber 1963, 1965). De ware gelovers in het objectivistisch rationalisme van 'de materie in beweging' zijn meestal, net als Lenin en Bookchin, handelaren in woorden - advocaten, journalisten (Ruby 1996: 399) of ideologen (Black 1996a) - geen wetenschappers. En omdat ze niks begrijpen, gaan ze des te vuriger geloven. Ze houden angstvallig vast aan een objectieve werkelijkheid 'met dezelfde angst als waarmee een kind zich vastgrijpt aan mama's hand' (ib.: 15). Zoals Clifford Geertz zegt: objectivisten 'zijn bang dat de werkelijkheid weggaat als ze er niet heel hard in geloven' (geciteerd in Novick 1988: 552). Lenin was minstens net zo verontwaardigd: 'Ho eens even, dit is puur obscurantisme, door en door reactionair! Om atomen, moleculen, electronen etc. te beschouwen als een redelijk waarheidsgetrouwe weerspiegeling in onze geest van de objectieve, werkelijke beweging van de materie, is hetzelfde als geloven in een olifant waar de wereld op rust!' (1950: 361). Die ondoordringbare kleine deeltjes daar beneden zijn ofwel in het rond stuiterende biljartballen (een merkwaardig model van de objectieve werkelijkheid [Black 1996a]) of fantasiewezens zoals de eenhoorn, trollen en leefstijl anarchisten. Het is typerend dat de kritiek die een jurist als Lenin had op natuurkundigen zoals Mach (Lenin 1950) beantwoord werd door een wetenschapper, een prominent astronoom die tevens een prominent libertair communist was: Anton Pannekoek (1948).

Ecologie is een wetenschap. Maar de betekenis van de sociale ecologie is voor de ecologie wat de Christian Science is voor de weten-

schap. Bookchins academische affiniteit, hoe onbetekenend ook, heeft tezamen met zijn wetenschappelijke pretenties enige indruk gemaakt op sommige anarchisten, maar daar moet bijgezegd worden dat sommige anarchisten ook erg makkelijk te imponeren zijn. Volgens het (bookchinistisch) Instituut voor Sociale Ecologie is de mede-oprichter een 'internationaal gezaghebbend auteur en sociaal-filosoof' (1995: 6). Volgens een bookchinist is *The Ecology of Freedom* (Bookchin 1982) 'een boek met een overweldigende reikwijdte en een sensationele oorspronkelijkheid, voorbestemd om een klassieker te worden van het hedendaags maatschappelijk denken' (Clark 1984: 215). Maar hoe zou het wetenschappelijk gehalte van Bookchin worden beoordeeld door echte wetenschappers? Ik dacht, laat ik dat eens uitzoeken.

Ik heb alle recensies bekeken die van april 1981 tot nu (juni 1997) worden genoemd in de Social Sciences Index. Ik geef toe dat dit een ruwe, onvolledige beoordeling is van hoe onze Decaan werd ontvangen. Er staan bijvoorbeeld niet de twee verwijzingen in naar het marginaal-academische tijdschrift *Environmental Ethics* (Watson 1995; Eckersley 1989), maar de Social Sciences Index dekt wel elk belangrijk tijdschrift en de meeste minder belangrijke.

Er waren zegge en schrijve twee recensies van de eerste uitgave van *The Ecology of Freedom* - Bookchins *Das Kapital* - 'het belangrijkste boek dat ooit is verschenen in de geschiedenis van het anarchistisch denken' (Clark 1984: 188 n. 2). De slechts één pagina grote recensie in de *American Political Science Review* vraagt zich, na Bookchins opvattingen te hebben samengevat af: "Kan de mensheid simpelweg geïntegreerd worden in het geheel [De Natuur] zonder haar specifieke kenmerken te verliezen? Kunnen oplossingen voor de problemen van de huidige wereld ontstaan op de relatief ongedwongen wijze waarop Bookchin die voor zich ziet (pp. 316-317), ongeveer zoals mieren, bijen en bevers met hun problemen omgaan?" (Smith 1983: 540). Echter, op de bladzijden van *The Ecology of Freedom* die Smith citeert (pp. 316-317) staat niets dat ook maar enigszins betrekking heeft op de 'relatief ongedwongen wijze' waarop - volgens Smith - Bookchin denkt dat de wereldproblemen kunnen worden opgelost. De recensent had Bookchin nauwelijks slechter kunnen begrijpen. Onze Decaan legt juist een waanzinnige nadruk op het onderscheid tussen mensen en dieren, of 'dierlijkheid' (47-48, 50, 53, 56) vooral 'vierbenige dierlijkheid' (39): twee benen is goed, vier benen is fout! Ik weet niet wie Smith is, maar hij had duidelijk geen flauw idee dat hij een recensie zat te schrijven van een indrukwekkend boek over politieke filosofie.

De zeven paragrafen lange recensie in de *American Anthropologist* was opmerkelijk gunstig. Karen L. Field schreef:

The Ecology of Freedom brengt materiaal vanuit vele disciplines bij elkaar en ongetwijfeld zullen de specialisten van al die disciplines Bookchin onder handen nemen voor hier en daar een vergissing. Maar het boek blijft ondanks de tekortkomingen een weidse, hartstochtelijke synthese zoals die helaas maar al te weinig voorkomen in deze tijd van wetenschappelijke specialisatie (1984: 162).

Met andere woorden: het beste aan het boek - en daar ben ik het mee eens - is dat het dik is. Anderzijds, 'het scenario dat hij bouwt, is niet geheel overtuigend':

De beschrijving van 'organische' gemeenschappen is grotendeels gebaseerd op werk van Paul Radin en Dorothy Lee, en Bookchin schildert een wat al te homogeen, bijna steriel beeld van schriftloze vreedzaamheid en gelijkheid; hij roept beelden op van de !Kung en de Tasaday, maar niet van de Yanomamö of de Kwakiutl. In een poging zich te distantiëren van de traditionele marxistische opvattingen over het ontstaan van de klassenmaatschappij, heeft Bookchin te weinig aandacht gegeven aan het belang van techno-economische factoren. Maar de daarmee gepaard gaande nadruk die hij vervolgens legt op leeftijd-stratificatie als de sleutel tot overheersing, is niet bepaald overtuigend en lijdt ook dermate ernstig aan gebrek aan empirisch bewijsmateriaal dat het boek af en toe leest als een zo-is-het-maar-net verhaal (ib.: 161).

Dat onze Decaan onder handen wordt genomen door een antropologe omdat hij een te romantisch beeld zou schetsen van de primitieven, is echt een giller. Om diezelfde reden namelijk neemt hij tegenwoordig de antropologen onder handen. (Hoofdstukken 7 tot 9) Dus ofwel is Bookchin omgeturnd zonder het toe te geven, of de meest gunstige recensie hij ooit heeft gekregen van een niet-anarchistische, bona fide wetenschapster, berust op een totale mis-interpretatie van zijn magnum opus.

En vanaf toen ging het bergafwaarts.

Het enige specifieke punt dat door Field naar voren wordt gebracht, namelijk Bookchins onbewezen stelling dat gerontocratie de oorspronkelijke vorm van hiërarchie was (en nog steeds de beste zou

zijn!) wordt niet alleen door Field bestreden maar ook door de anarchiste L. Susan Brown. Als feministe acht zij het aannemelijker te veronderstellen dat de werkverdeling op basis van geslacht - of die nu inherent hiërarchisch was of niet - uiteindelijk de oorsprong van hiërarchie is geweest (1993: 160-161). Ik ben geneigd dat ook te denken. Dat zij het heeft gewaagd om onze Decaan te bekritiseren, en dan nog wel in een boek van de belangrijkste uitgever van zijn eigen werk, Black Rose Books, verklaart waarschijnlijk waarom ze door Bookchin in de groep van de ongebruikelijke verdachten is gezet (13-19) hoewel ze verder niet veel gemeen lijkt te hebben met die mensen.

De ontvangst van *The Ecology of Freedom* binnen de academische wereld was dus al niet bepaald een zegetocht, zijn andere boeken hebben het er nog slechter vanaf gebracht. In geen enkel sociaalwetenschappelijk tijdschrift is een recensie verschenen van *Post-Scarcity Anarchism* en *The Limits of the City* toen die in 1986 herdrukt werden door Black Rose Books. Er zijn geen recensies geweest van *The Modern Crisis* (1987) of *Remaking Society* (1989), *The Philosophy of Social Ecology* (1990) of de herziene uitgave van *The Ecology of Freedom* (1991), *Which Way for the Ecology Movement?* (1993) of *To Remember Spain* (1995) en trouwens ook niet van *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism* (1995).

In een sociaal-wetenschappelijk tijdschrift heb ik precies één opmerking kunnen vinden over *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* (1987a) en alles daaraan is raar. Het stukje - twee volle paragrafen - verscheen in *Orbis: A Journal of World Affairs*, een ultra-rechts, *spook*rijdend tijdschrift op het gebied van de buitenlandse politiek, hoewel Bookchins boek niets van doen heeft met internationale verhoudingen.* De anonieme recensent schampert dat Bookchins 'methode erop neerkomt dat de wereldgeschiedenis tamelijk willekeurig wordt geplunderd: eerst om te laten zien dat de opkomst van steden op verschillende plaatsen en tijdstippen hand in hand ging met een uitholling van de vrijheid, en vervolgens om aan te geven dat er gemeenschappen zijn geweest waar men tegen die trend inging.' Dat deugt wetenschappelijk niet. Maar 'wetenschap interesseert hem niet, en hij presteert er ook niks in.' (Da's zeker!) De recensent betuigt net als Karen Field wel zijn tevredenheid met het feit dat hij een boek heeft gelezen met 'een echt idee' hoe het anders kan, ook al is dat idee 'enigszins verwrongen' (Anoniem 1988: 628). Je kunt wel zeggen dat dit een wild-enthousiaste recensie was. De recensent heeft weliswaar

---

* Een *spook* is niet alleen een spook maar ook een spion.

precies het omgekeerde begrepen van wat Bookchin onder urbanisme verstaat, maar de recensie ligt geheel in lijn met de titel van het boek (die later veranderd is in *Urbanization Without Cities*, hetgeen kennelijk geen verbetering was). De recensent denkt namelijk dat onze Decaan betoogt dat verstedelijking de menselijke vrijheid vermindert en dat sommige gemeenschappen erin geslaagd zijn die trend gedurende een tijdje een halt toe te roepen. Maar wat Bookchin in werkelijkheid beweert is precies het tegenovergestelde, namelijk dat de verstedelijking bevrijdende aspecten met zich meebracht, en dat op sommige plaatsen de elite erin geslaagd is die trend - gedurende een tijdje - een halt toe te roepen. De recensent heeft dus de verstedelijking goed, maar Bookchin verkeerd begrepen. En zodoende heeft hij onze Decaan gematst door hem verkeerd over het voetlicht te brengen.

Vroeger, toen er nog aanhangers van de objectieve rede bestonden, zouden die Bookchins opvatting van de rede - de dialectische - 'op staande voet,' zoals hij zelf zou zeggen, van zich af hebben geworpen als zijnde mystiek. Net als technofilie en laster is de 'dialectische benadering' (Bookchin 1987b: 3-40) een trekje van het marxisme waar hij altijd koppig aan vast is blijven houden. Wijlen Karl Popper, ooit de meest prominente wetenschapsfilosoof van deze eeuw, rekende af met het dialectisch denken, niet alleen omdat het mystieke brabbeltaal was, maar omdat het in wezen totalitair was (1962). Hij veroordeelde de 'hegeliaanse dialectiek, die 'mysteriemethode' die de plaats innam van de 'dorre, formele logica'' (ib.: 1: 28). Ik breng dit niet naar voren omdat ik Poppers positivisme onderschrijf - dat doe ik namelijk niet (Black 1996a) - maar om mensen die in Crystal Palace wonen eraan te herinneren dat ze beter niet met stenen kunnen gooien.

Ik persoonlijk verwerp geen enkele denktrant of zegswijze, maar ik vind wel dat de ene effectiever is dan de andere, vooral in een specifieke context. Er bestaat bijvoorbeeld niet zoiets als 'de' wetenschappelijke methode. Belangrijke wetenschappelijke ontdekkingen zijn zelden of nooit het resultaat geweest van regeltjes naleven (Feyerabend 1975). Godsdienstige uitspraken bijvoorbeeld heb ik lange tijd erg bedrieglijk gevonden (Black 1986: 71-75) maar ik heb ook altijd benadrukt - in tegenstelling tot onnozele vrijdenkers - dat er belangrijke waarheden zijn geweest die vervat werden in religieuze begrippen: 'God is weliswaar niet reëel, maar hij heeft hele reële, weliswaar verwarde aanhangers, die intense religieuze ervaringen kunnen hebben gehad' (Black 1992: 222). Voorheen was onze Decaan zich hiervan bewust (1982: 195-214).

Bookchins dialectiek is meer dan alleen een denkwijze, hij heeft een 'dialectisch begrip van oorzakelijkheid' (Bookchin 1989: 203). Het heelal zelf laat volgens hem zien dat 'overal de neiging bestaat dat actieve, turbulente substantie zich ontwikkelt van het eenvoudige naar het complexe, van het relatief homogene naar het relatief heterogene, van het simpele naar het gevarieerde, het gedifferentieerde' (ib.: 199). Het evolueert kortom van oersoep tot ons: 'De mensheid wordt in feite de potentiële stem van een natuur die zelfbewust is geworden, en zichzelf kan creëren' (ib.: 201; cf. 1987b: 30). We zijn één met de natuur - vooropgesteld dat we het pakket aanwijzingen van onze Decaan volgen - en tegelijk zijn we natuurlijker dan de natuur tot nu toe is geweest. Vanuit een evolutie van bewustzijn is een bewustzijn van evolutie ontstaan, en dan nu het 'zelf' dat rationeel richting geeft aan ons bestaan. Via en dwars door deze maatschappelijke 'tweede natuur' heen - bewust menszijn - wordt de dialectiek werkelijkheid in de 'immanente zelf-bestuurdheid' (1987b: 28) van de kosmos. Een 'immanente wereldrede is de inherente kracht, de *logos* die zin en samenhang verleent aan de werkelijkheid op alle niveaus van het bestaan' (Bookchin 1982: 10). De plicht en de bestemming van de mensheid bestaan erin Het Woord te schrijven op het weefsel van de werkelijkheid. De dialectiek van onze Decaan vertegenwoordigt het meest vergevorderde denken van, laten we zeggen, de vierde eeuw voor Christus.

Het lijkt dezelfde ouwe koek als die door God gegeven opdracht aan de mens om te heersen over de natuur (Genesis 9: 1-3): de gerichte evolutie van een objectieve 'ecologische ethiek brengt met zich mee 's mensen rentmeesterschap van de planeet' (Bookchin 1987b: 32). Echter, in essentie is die tweede natuur een moment in de ontwikkeling van

> een radicaal nieuwe 'vrije natuur' waarin een geëmancipeerde mensheid de stem, ja zelfs de uitdrukking zal worden van een natuurlijke evolutie die zelfbewust is geworden, zorgzaam, meevoelend met pijn en lijden en met de onsamenhangende aspecten van een evolutie die aan zijn lot is overgelaten, die zich grillig ontvouwt. Dankzij het rationele, menselijke ingrijpen zal de natuur een bewuste bedoeling krijgen, de kracht om meer complexe levensvormen tot ontwikkeling te brengen, en het vermogen zichzelf te differentiëren (Bookchin 1989: 202-203).

Het is de vraag waarom het een morele eis zou zijn, de wereld nog gecompliceerder te maken dan ze al is. Zelfs op dit moment, nu de

ongeëmancipeerde mensheid 'nog steeds lang niet menselijk is' (ib.: 202) zijn we al aardig op weg de 'vaak grillige' loop van de evolutie te rationaliseren. Dankzij de biotechnologie zijn 'duizenden micro-organismen en planten gepatenteerd, evenals zes dieren. Meer dan 200 genetisch ontworpen dieren staan op de nominatie gepatenteerd te worden door de *Patent and Trademark Office*' (Rifkin 1995: 199). Het lijkt erop dat dit volkomen in lijn ligt met Bookchins programma (Eckersley 1989: 111-112). De natuur vindt ten langen leste haar vrijheid door zich te onderwerpen aan haar hoogste manifestatie: ons! Precies zoals wij, die nog niet volledig mens zijn, onze vrijheid kunnen vinden door ons te onderwerpen aan de rationele aanwijzingen van het eerste volledig mens geworden wezen: Murray Bookchin. Om Nietzsche te parafraseren: nog-niet-volledig-mens-zijn is iets waar je overheen moet zien te komen. Met een touw dat over de kloof hangt die Murray Bookchin scheidt van de rest van ons.

Is iedereen er nog? Bookchin zegt dat de natuur 'eigenlijk niet' vrij is als ze echt vrij is (en 'echt' betekent hier 'wat ze is'), namelijk wanneer ze niet gecontroleerd wordt. Dat is alleen maar "negatieve vrijheid: een formele 'vrijheid van' en geen [positieve vrijheid] wezenlijke vrijheid tot" (4). We dienen de natuur niet langer op d'r beloop te laten. De natuur is eigenlijk pas vrij als ze in werkelijkheid gecontroleerd wordt door haar hoogste uitdrukking, de mens. De mensheid is wezenlijk natuurlijk (de natuur voor zichzelf), de rest van de natuur is dat niet: de natuur in zichzelf.

Misschien helpt een politieke analogie. Arbeiders zijn eigenlijk niet vrij als ze echt vrij zijn, namelijk als ze niet gecontroleerd worden. De arbeidersklasse 'in zichzelf' is pas echt vrij wanneer ze in de werkelijkheid gecontroleerd wordt door de klasse-voor-zichzelf, de tot bewustzijn gekomen voorhoedeklasse van arbeiders waartoe ook Bookchin behoorde, vroeger, toen hij nog werkte.

Wanneer Bookchin het vertelt op de manier zoals het is - de manier waarop het 'eigenlijk' is - valt er geen speld tussen te krijgen. Voorzover het bewijs hem ondersteunt, heeft hij 'echt' gelijk. Voorzover dat niet het geval is, komt dat doordat hij, en in die mate, 'mogelijk' gelijk heeft. (Ik gebruik deze woorden steeds exact hetzelfde als Bookchin zelf [1987b: 27].) De werkelijkheid "is net zo min 'reëel' of 'objectief' in de zin van wat 't zou kunnen zijn, dan wat 't op elk gegeven moment is" (ib.: 203). De oude Atheners zijn misschien niet een echte directe democratie geweest 'op elk gegeven moment' of zelfs op enig moment, maar als het ooit een directe democratie had kunnen worden, is het echt altijd objectief gesproken een directe democratie

geweest. Door dit mysterie te ontraadselen 'ga je de waarheid omtrent de *polis* begrijpen' (Clark 1982: 52; 1984: 202-203). Het feit dat die mogelijkheid nooit verwezenlijkt werd toen Athene echt bestond, doet niet terzake. 'De eik is objectief gezien een noodzakelijk stuk van de eikel' (Bookchin 1987b: 35 n. 22). De eikel is dus eigenlijk een eik, ook als hij wordt opgevreten door een eekhoorn. Wie dit 'een idiosyncrasie van het begrip objectief' noemt (Eckersley 1989: 101) zegt het volgens mij heel voorzichtig.

Je kunt dezelfde vlieger laten opgaan voor een abstracte stad en dus voor elke stad: 'De beschaving, zoals belichaamd in de stad als cultureel middelpunt wordt ontdaan van haar rationele dimensie [door anti-civilisationisten] alsof de stad een voortwoekerend kankergezwel is, en niet de potentiële omgeving om het omgaan van mensen met elkaar universeel te maken. Dit in schril contrast met de kleinsteedse beperkingen van het tribale of dorpsleven' (34). Welke vernietigende kritiek je ook kunt hebben op de civilisatie, 'als je beschaving verguist zonder eerlijk te erkennen dat zij enorme mogelijkheden biedt voor zelf-bewuste vrijheid, is dat hetzelfde als je terugtrekken in de duistere wereld van de ruwe beestachtigheid, toen het denken nog op een laag pitje stond en het proces van intellectualisatie [sic] nog een evolutionaire belofte' (56). (Dat brute volk gebruikte in ieder geval niet van die grote woorden die niet bestaan.) Democratie 'is latent aanwezig in de republiek' (59), in elke stedelijke republiek, zoals dat al duizenden jaren het geval is geweest. (En wie weet voor hoeveel duizenden jaren nog meer?)

Met zijn karakteristiek gevoel voor understatement geeft onze Decaan toe dat zijn visie 'een tamelijk onorthodoxe opvatting van de rede' is (1982: 10). In feite is het gewoon de filosofie van Hegel waarbij 'wereldgeest' vervangen is door een abstracte mensheid, ruwweg het punt dat bereikt werd door Feuerbach. Murray Bookchin als 's werelds oudste jong-hegeliaan. Feuerbach leerde dat God louter de essentie van de mens is, zijn eigen, gemystificeerde opperwezen. Maar, zo repliceerde Stirner, de abstracte mens is ook een mystificatie:

Het opperwezen is inderdaad de essentie van de mens, maar juist doordat het zijn essentie is en niet hem zelf, doet het er weinig tot niets toe of we het zien als iets dat buiten hem staat en God noemen, of dat we het in hemzelf aantreffen en 'de essentie van de mens' noemen, of kortweg 'de mens.' Ik ben God noch mens, ik ben de diepste essentie noch mijn essentie, en daarom doet het er niets toe of ik de essentie beschouw als iets dat in mij zit of buiten mij staat (1995: 34).

Hegels christelijke filosofie is gestoeld op het idee dat de mensheid zich ontwikkelt tot iets supernatuurlijks. Bookchins marxistische filosofie is gestoeld op het idee dat de mensheid zich ontwikkelt tot iets bovennatuurlijks. Het verschil zit 'm alleen in de terminologie.

Steeds als Stirner 'ik' zegt, verwijst hij naar zichzelf, Max Stirner, maar alleen bij wijze van voorbeeld. Steeds als hij verwijst naar de unieke persoon of het ego, verwijst hij niet naar een abstract individu maar naar elk individu: zeker ook naar zichzelf, maar tevens naar elke Tom, Dick en Murray. Daarom is het flauwekul om Stirner te beschuldigen van elitarisme (7). Bookchin vindt dat de werkelijke mensheid nog steeds niet echt menselijk is (1989: 202). Stirner vindt dat elke werkelijke mens meer dan mens(heid) is: 'Het begrip mens is een concept of predikaat, en dekt dus niet volledig wat jij bent. Want het begrip heeft een eigen inhoud. Het laat zichzelf overeenkomen met wat menselijk is, wat 'een mens' is doordat het gedefinieerd kan worden. Maar kun jij jezelf definiëren? Ben jij een denkbeeld?' (1978: 67).

Voor het beoefenen van welke kunst of wetenschap ook, hoef je geen denkbeeld omtrent de menselijke essentie te poneren. De essentie die inwendig sluimert, kan onmogelijk ontdekt worden door observatie, experimenten of welke andere methode van onderzoek ook. Wat vaststaat echter is, dat er mensen zijn die beweren dat ze die essentie op een directe wijze te pakken hebben gekregen, door niet-gewoon bewustzijn. Ze worden mystici genoemd, en professor Bookchin vertelt zijn klasje dat ze geminacht moeten worden. Het lijkt er meer op dat hij jaloers is op de kwalitatieve superioriteit van hun visioenen. Gemeentelijk socialisme moet net zo alledaags worden als mystiek. Zoals Hakim Bey schrijft: 'In onze slaap dromen we maar van twee soorten bestuur: anarchie en monarchie. Een democratische droom? Een socialistische droom? Onmogelijk' (1991: 64). Onze Decaan is verontwaardigd over deze vermeende loochening van 'de dromen van eeuwen van idealisten' (21) maar hij vergeet te vertellen door welk gespierd-rationalistisch vermogen hij werd ingewijd in de dromen van de dromers van voorbije eeuwen. Een ouija-bord misschien?* Maar hij zou gelijk kunnen hebben als hij zegt dat Bey heeft onderschat hoe ver de kolonisatie van het onbewuste al voortgeschreden zou kunnen zijn bij een politiek-militante bejaarde die dat al zijn hele leven is. Bookchin zou best de spreekwoordelijke uitzondering kunnen zijn op de regel dat, zoals een commentator van Nietzsche ooit zei, 'er niet zoiets

* Een ouija-bord is een kruisbord dat wordt gebruikt bij spiritistische seances.

bestaat als een sloom onbewustzijn' (Ansell-Pearson 1994: 168). Dromen menselijke wezens soms van electrische schapen? Oftewel, zoals Nietzsche het zei: elk *Ding an sich* is hersenloos (1994: 81).

Of je het nou mystiek noemt of louter mystificerend: Bookchins opvatting van de rede is net zo onredelijk als zo veel van zijn andere resultaten. Zijn laatste polemiek is zo dwaas dat het uitnodigt om nog eens goed te kijken naar zijn eerdere boeken, waarvan de meeste zijn ontsnapt aan de aandacht van radicale mensen. De eerbetonen die hij kreeg van liberale journalisten (en die zullen hem snel genoeg vergeten) zullen de ernstige devaluatie die hij over zichzelf heeft afgeroepen niet kunnen verhinderen. Ik heb dialectiek ooit - onheus - omschreven als 'een marxistisch excuus voor wanneer je ze betrapt op een leugen' (1992: 149). Alleen in die betekenis is Bookchins redeneren dialectisch. Na tientallen jaren lang te zijn afgedaald tot het niveau van eco-hippies, die 'heel het gespierde denken' minachten (Bookchin 1987b: 3) is nu zijn eigen mentale musculatuur aan het atrofiëren. En deze keer heeft hij zich vertild.

7 OP ZOEK NAAR DE PRIMITIVISTEN

deel 1: ongerepte engelen

Het ziet ernaar uit dat het de grond inboren van primitivistische anarchisten Bookchins hoogste prioriteit is (Anoniem 1996). Zij zijn immers de geëxcommuniceerde anarchisten die opvattingen verspreiden die de grootste kans hebben verward te worden met die van hem zelf, en daar ook inderdaad met succes mee kunnen wedijveren. Hij zwelgt in zijn zelfbeeld van ecologie-apostel van de anarchisten en inderdaad, voor deze ene keer zit er wat waarheid in zijn messiaans machismo. Het is tenslotte Bookchin geweest die al zo lang en in zoveel boeken heeft opgeroepen tot een restauratie van de 'organische gemeenschap,' zoals hij nu zelf met het schaamrood op de kaken moet toegeven (41; cf. Bookchin 1974, 1982, 1987a, 1989, 1991). Voor de zoveelste keer geneert hij zich voor het feit dat zijn lezers hem op zijn woord hebben geloofd, een vergissing die deze ene lezer niet zal herhalen. Die onschuldige zielen hadden nooit kunnen vermoeden dat ze niet geacht werden iets over primitieve samenlevingen of pre-industriële gemeenschappen te leren, behalve wat door de bookchinistische censor werd vrijgegeven.

Onze Decaan is wat dat aangaat zo ontzettend 'de toornige petty bourgeois' (52) dat hij de primitivisten ervan langs geeft op een manier die zelfs voor zijn doen sacherijnig en kleinzielig is. Diverse bronnen waarnaar John Zerzan verwijst in zijn *Future Primitive* (1994) doet Bookchin gepikeerd af omdat ze 'volledig afwezig' zouden zijn in Zerzans bibliografie, bijvoorbeeld Cohen (1974) en Clark (1979) (62 n. 19). Zerzan verwijst niet op een of ander controversieel punt naar Cohen (1974) maar met betrekking tot de platitude dat symbolen 'essentieel zijn voor de ontwikkeling en instandhouding van de maatschappelijke orde' (1994: 24). Is onze Decaan het daar soms niet mee eens? Hij zegt het nergens. Clark (1979) zou een drukfout kunnen zijn van Clark (1977) die wel degelijk in Zerzans bibliografie staat (1994: 173). Aangezien ik een boek heb uitgegeven in dezelfde serie bij dezelfde uitgever - Autonomedia - weet ik maar al te goed hoe slordig dit amateuristisch, geheel uit vrijwilligers bestaande non-profit collectief met publicaties omspringt. Verder geeft Zerzan in een brief aan mij het 'boekhoudkundig foutje' toe. Hij legt uit dat de afwezigheid van de twee verwijzingen waar Bookchin over zanikt 'is terug te voeren op het

feit dat er moest worden overgegaan op een wijze van citeren zoals die in de sociale wetenschappen te doen gebruikelijk was, nadat *Fifth Estate* in de jaren '80 had geweigerd mijn artikelen met voetnoten af te drukken.'

Onze Decaan verwijst naar deel 2, hoofdstuk 4, paragraaf 4 van Max Stirners *The Ego and His Own* (64-65) terwijl het boek eindigt met deel 2, hoofdstuk 3 (Stirner 1995: viii, 320-324). In mijn bibliotheek-exemplaar van *Post-Scarcity Anarchism* (Bookchin 1971) van Ramparts Press zit een lijstje errata geplakt met vijftien verbeteringen, opdat 'het vertrouwen in [Bookchins] research' (62 n. 19) niet wordt geschonden. Maar dat lijstje is verre van compleet. Het is bijvoorbeeld Jacques Ellul in plaats van Jacques Elul (ib.: 86). En het is geen Alfred Zimmerman maar Alfred Zimmern (ib.: 159, 288 n. 27; cf. Zimmern 1931). Bookchin was misschien in gedachten bij de zanger-tekstdichter van wie hij tientallen jaren een fan is geweest: Bob Dylan (9), de Kunstenaar die Vroeger ook wel Bekend stond als Zimmerman. In een opmerkelijk klungelige zet verwijst onze Decaan naar een positieve recensie van Hakim Bey's *T.A.Z.* (1991) welke verscheen in *Whole Earth Review*, alsof hierdoor wordt bevestigd dat Bey's anarchisme een decadente, 'onsmakelijke (20), bourgeois vorm van anarchisme' (22) is: de *Whole Earth Review* heeft immers een 'yuppie klantenkring' (23). Het geleuter op de achterflap van slechts één boek van onze Decaan (1987a) is afkomstig van aarts-yuppie uitgaven als de *Village Voice* en *The Nation*. Op de binnenkant van de flaptekst wordt onze Decaan geroemd vanwege het feit dat hij bijdragen heeft geleverd aan 'vele tijdschriften' waaronder *CoEvolution Quarterly*. En *CoEvolution Quarterly* is toevallig de oorspronkelijke naam van *Whole Earth Review*...

Bookchins aanbidding van het urbanisme wordt voor een belangrijk deel verklaard door zijn haat jegens het primitieve. Stads-etatisme en primitieve gemeenschap sluiten elkaar nu eenmaal uit. Onze Decaan gaat er vreemd genoeg vanuit dat het de primitivisten zijn, en niet de stads-etatisten, die de veronderstelde ketters van het anarchisme zijn. Zij hebben wat uit te leggen, niet hij. En dat terwijl er nooit een anarchistische stad heeft bestaan, nooit langer dan 'n paar maanden althans. Maar anarchistische primitieve gemeenschappen zijn er wel een heleboel geweest, en gedurende lange tijd. Er zijn meer anarchisten geweest die ooit met de gedachte hebben gespeeld dat anarchie mogelijk moest zijn binnen stedelijke omstandigheden - onder hen zelfs het *bête noire* van onze Decaan, Hakim Bey - maar Bookchin is de allereerste anarchist die stelt dat anarchie stedelijk moet zijn. Dat zou een grote

verrassing zijn geweest voor bijvoorbeeld de makhnovisten, de boeren-guerrilla's van de Oekraïne, of de opstandige dorps-anarchisten in de pueblo's van Andalusië (Bookchin 1977: ch. 5). Ik zou geenszins willen beweren dat de inspanningen en ervaringen van stedelijke anarchisten irrelevant zijn, of dat daar geen aandacht aan besteed hoeft te worden. Per slot van rekening ben ik zelf een stedelijk anarchist. Mijn punt is, dat het niet de enige anarchistische ervaringen zijn die de moeite van het bekijken waard zijn. Het kan er bij mij niet in dat anarchisten zich alleen zouden moeten bezighouden met hun fiasco's, en de schaarse succesjes zouden moeten negeren.

Ik zie mezelf niet als een primitivist. Echte anarcho-primitivisten zoals John Zerzan, George Bradford en Feral Faun vinden dat waarschijnlijk ook niet, net zomin als ze dat doen van Hakim Bey. Maar onze Decaan kan er maar niet achter komen: "Is-ie 't of is-t-ie 't niet?" (62 n. 8). Daarom is het ook niet mijn bedoeling om de opvattingen van Zerzan of Bradford te verdedigen tegenover Bookchin, maar ik zal dat tot op zekere hoogte in een enkel geval wel doen. Ze zijn prima in staat zichzelf te verdedigen en ik weet zeker dat ze dat ook zullen doen. Bradford heeft trouwens al een lange repliek geschreven die een gezamenlijke uitgave is van Autonomedia en Black & Red. Maar wat wel mijn bedoeling is, is om te laten zien dat de manier waarop hij zijn afkeuring uitspreekt over de primitivisten, zoals gebruikelijk huichelachtig en smerig is. En waar hij het niet ronduit bij het verkeerde eind heeft, is hij gewoonweg irrelevant.

Toen ik ooit een rechtse libertaire criticus van repliek diende, legde ik uit dat er minstens twee aspecten aan primitieve samenlevingen zitten waar anarchisten zeer geïnteresseerd in zouden moeten zijn:

> Jagers-verzamelaars verhogen ons begrip en brengen de libertairen [en bookchinisten] op ten minste twee manieren in verlegenheid. Zij besturen namelijk de enige levensvatbare staatloze samenlevingen die bekend zijn, en wat ze niet doen, behalve in noodsituaties, is werken in de betekenis waarop ik dat woord gebruik (Black 1992: 54).

Zelfs onze Decaan gaf toe dat hij het eens was met het eerste punt: 'Deze organische, fundamenteel ongeletterde of 'tribale' samenleving was verbazingwekkend niet-overheersend' (1989: 47). We moeten goed begrijpen dat de cultuurmens al op z'n minst 2 miljoen jaar oud is. Hij was in eerste instantie jager-verzamelaar. Voordat hij op enigerlei andere wijze in zijn bestaan ging voorzien, was hij anatomisch

gezien al minstens 50 duizend jaar exact hetzelfde als de mensen van nu. Tot pas 10 duizend jaar geleden bestond zijn levenswijze nog geheel uit foerageren (Lee & DeVore 1968c: 3). En toen was hij nog steeds anarchist.

Nu kan het best zo zijn dat de levenswijze van jagers-verzamelaars (ook wel foerageerders genoemd) uit praktisch oogpunt niet direct iets is om overgenomen te worden door ontevreden stadsmensen, zoals onze Decaan zijn klasje voorhoudt (36). Er zijn zelfs primitivisten geweest die zoiets hebben gezegd; John Moore, om maar iemand te noemen, baalt er stierlijk van dat hij 't steeds moet blijven herhalen (1996: 18). Anderen hebben in mijn ogen een slag om de arm gehouden. Maar dat is het punt niet, althans niet het enige punt. Een levenswijze is veel meer dan een leefstijl. Jagers-verzamelaars groeien op in een natuurlijke omgeving en leren haar geheimen kennen; ze hebben 'een fantastisch begrip voor de omgeving waarin ze leven; het waren tenslotte ook hooglijk intelligente en creatieve wezens' (47). De meeste anarchisten zouden vermoedelijk een hele stapel Loompanics-boeken laten komen en stevig hun survival-vaardigheden oppoetsen voordat ze er zelfs maar over zouden peinzen voor langere tijd de bush-bush in te gaan. Praktisch geen enkele anarcho-primitivist doet dat voorstel (bij mijn weten slechts eentje). Waar het om gaat is, wat we van de primitieven kunnen leren. We hoeven ze niet zo nodig na te apen.

Onze Decaan daarentegen weet niets over primitieven. En hij wil ook niets weten wat erop zou kunnen wijzen dat laag-technische, niet-stedelijke anarchie mogelijk is. Het is echter de enige soort anarchie waarvan empirisch is bewezen dat het wel degelijk mogelijk is. Aangezien de essentie van Bookchins polemiek bestaat uit het vellen van een oordeel over wat als anarchisme door de beugel kan, zou je denken dat hij heeft geprobeerd de primitieven aan te klagen wegens etatisme. Maar aangezien dat onmogelijk is, verandert hij van onderwerp.

Herhaaldelijk tracht hij primitivistische mythen - die hij kennelijk beschouwt als de Concordes van het primitivisme - naar beneden te halen, maar dat lukt niet omdat het ofwel geen fundamentele leerstellingen van het primitivisme zijn of geen mythen.

Bijvoorbeeld. Onze Decaan betoogt uitvoerig dat jagers-verzamelaars erom bekend stonden dat ze zich niet alleen aanpasten aan hun natuurlijke omgeving maar dat ze die ook veranderden, met name door gebruik te maken van het vuur (42-43). Antropologen, en niet alleen degenen naar wie onze Decaan verwijst, weten dat al heel lang.

De Australische Aborigines, de meest zuivere jagers-verzamelaars, ontstaken voor diverse doeleinden brandhaarden die het landschap veranderden, gewoonlijk teneinde daar zelf beter van te worden (Blainey 1976: ch. 5 [*A Burning Continent*]). Zichzelf steeds verplaatsende landbouwers - *shifting cultivators* - zoals de meeste indianen in het oosten van Noord-Amerika, brandden op grote schaal kreupelhout weg. Dit had belangrijke ecologische gevolgen, zoals zelfs historici weten (Morgan 1975: ch. 3). Als iemand van de primitivisten ooit anders had beweerd, zat hij fout, maar onze Decaan wijst niet eens aan waar en wanneer een primitivist dat gezegd zou hebben. John Zerzan, 'de anticivilisatie primitivist bij uitstek' (39) vermeldt zonder daarover al te duidelijk zijn afkeuring uit te spreken, dat het vuur al bijna 2 miljoen jaar op die manier werd gebruikt (1994: 22).

Als je een ecologisch perspectief hanteert betekent dat, dat je hypotheses formuleert met betrekking tot de algehele interactie tussen soorten onderling en tussen elke soort en zijn onbezielde omgeving. Dat impliceert dat je de mens als heerser over de natuur van de troon afhaalt waar hij door een joods-christelijke godheid opgezet is. Maar het impliceert niet, dat er ooit een tijd is geweest dat menselijke wezens zich louter aanpasten aan de natuur en er helemaal niet op inwerkten. Zelfs plankton is niet zo passief en vreedzaam (Bookchin 1989: 200).

Vreemd genoeg omarmt Bookchin enthousiast de hobbesiaanse mythe dat het leven van primitieve, pre-politieke mensen akelig, wreed en kort was (46). Zowel voor hem als voor Hobbes (Black 1986: 24) is die mythe bedoeld om de etatistische agenda beter verkocht te krijgen.

'Onze vroege voorvaders' zo merkt hij met voldoening op 'waren waarschijnlijk veeleer aaseters dan jagers-verzamelaars' (46). Bah! Weerzinwekkend! Ze aten beesten die al dood waren! Precies zoals wij doen, als we langs de vleesbak in een supermarkt lopen. (Misschien zijn er geen vleesafdelingen in de supermarkten van Burlington. Misschien zijn daar überhaupt geen supermarkten, alleen maar voedselcoöps. Hoe komt het toch dat ik er maar niet in slaag een beeld te krijgen van hoe onze Decaan zijn vier uur per maand besteed aan het bemachtigen van kruidenierswaren?) Waarschijnlijk heeft Bookchin het interessante nieuwtje van die aaseters opgepikt bij Zerzan (1994: 19). Hoe dan ook, onze voorvaders, die nog steeds prehistorisch en anarchistisch waren, moeten ergens anders zin in hebben gekregen toen ze gingen jagen op groot wild (42).

En diezelfde, onze bijna dierlijke voorvaders waren ook erg

ongezond, vertelt onze Decaan. De Neanderthalers leden heel vaak aan botziekten en ze raakten vaak ernstig gewond (46). Waarbij gezegd moet worden dat er grote onenigheid bestaat over de vraag of de Neanderthalers wel tot onze voorvaderen behoren. Als je voorvaderen uit Europa komen of uit de Levant, zou 't kunnen; als dat niet het geval is, vrijwel zeker niet. Ik geef toe dat onze vroege voorvaderen een grotere kans liepen om verslonden te worden door luipaarden en hyena's dan wij (46), maar voor de hedendaagse jagers-verzamelaars is die doodsoorzaak te verwaarlozen (Dunn 1968: 224-225). Anderzijds kwamen onze belangrijkste moordenaars - kanker en hart & vaatziekten - bij hen slechts zelden voor (ib.: 224). En onze duizenden beroepsziekten helemaal nooit. Jagers-verzamelaars hebben nooit last gehad van asbestose, zwarte-longziekte, het Golfoorlog-syndroom (terwijl ik dit schrijf, geeft het Pentagon eindelijk toe dat er inderdaad zoiets zou kunnen bestaan) of van het carpaal tunnelsyndroom.* Zwerfvolkeren hebben een hele lage bevolkingsdichtheid, en 'virale en bacteriële infecties kunnen gewoonlijk niet blijven bestaan temidden van kleine menselijke bevolkingsgroepen' (Knauft 1987: 98). Jagers-verzamelaars uit de vroege steentijd konden inderdaad ernstige of zelfs fatale verwondingen oplopen, maar het zijn er geen miljoen geweest die gedood werden door motorvoertuigen, in slechts 100 jaar.

Volgens onze Decaan waren de prehistorische sterftecijfers verbijsterend: "Ongeveer de helft stierf als kind, of voor de leeftijd van twintig jaar, en maar weinigen werden ouder dan 50" (46). Zelfs als deze beweringen waar zijn, zijn de totaalcijfers, nog afgezien van hun vaagheid, uiterst misleidend. Foeragerende volkeren hebben over het algemeen een veel betere kijk op het draagvermogen van hun natuurlijke omgeving dan techno-stedelingen. En wie dat niet hadden, hebben daarvoor de tol betaald. Wie het wel hadden, en hebben, passen hun bevolking aan met de middelen die hen ter beschikking staan. Verlate huwelijken, abortus, verlengde lactatie, seksuele taboes, zelfs genitale chirurgie behoren tot de culturele praktijken waarmee jagers-verzamelaars hun geboortecijfer laag hielden (Yengogyan 1968: 1941). Een lage graad van techniek heeft echter z'n beperkingen. Jagers-verzamelaars beschikten niet over het condoom, pessarium, spiraaltje en de pil. Ook hebben ze vaak hun toevlucht gezocht tot geboortebeperking buiten de zwangerschap: het doden van baby's en oude mensen (Dunn 1968: 225).

---

* Mensen die achter een computer zitten en veel met de muis werken, kunnen een ontsteking krijgen in hun middenhandsbeentje. Dat heet het carpaal tunnelsyndroom (carpaal betekent 'van de handwortel').

Vooral infanticide (ik vermoed dat onze Decaan zich stukken meer bedreigd voelt door het tweede) was waarschijnlijk een veel voorkomend verschijnsel onder de jagers-verzamelaars van het Pleistoceen (Birdsell 1968: 236). Het is dus idioot om een 'gemiddelde' leeftijd te berekenen waarbij de paar minuten die sommige pasgeborenen mochten leven, even zwaar meetellen als de jaren van degenen die echt een leven kregen. Dat zou hetzelfde zijn als wanneer we bij het berekenen van de huidige Amerikaanse levensverwachting elke conceptie die verhinderd wordt door geboortebeperking alsmede elke geaborteerde foetus, als nul zouden meerekenen in de teller en als 1 in de noemer. Dan zouden we ook voor de huidige Verenigde Staten een verbazend lage 'gemiddelde' levensverwachting krijgen: tien jaar, twintig jaar? Het zou volslagen betekenisloos zijn. Toen in 1964 de Nunamiut Eskimo-vrouwen de beschikking kregen over anticonceptiemiddelen werden ze 'massaal overgenomen' (Binford & Chasko 1976: 77). Hier zouden rechtschapen mensen kunnen opstaan - van rechts, van links (een onbeduidend verschil) - om met grote verontwaardiging te protesteren tegen het feit dat ik anticonceptie over een kam scheer met abortus en infanticide. Ik ben echter helemaal niet geïnteresseerd in de vraag of en waar de paus of welke andere idioot ook morele grenzen trekt tussen deze traditionele, aloude gebruiken. Ik scheer ze moreel gesproken niet over een kam omdat ik überhaupt niet aan het moraliseren ben. Ik vergelijk ze alleen maar met elkaar ten opzichte van het huidige onderwerp, de demografische kwestie.

Even alle gekheid op een stokje: het bewijsmateriaal doet juist vermoeden dat jagers-verzamelaars relatief lang leefden. Bookchins bewering dat de gemiddelde levensverwachting van de !Kung San 30 jaar is (45) is misleidend en niet gestoeld op verwijzingen naar wetenschappelijke bronnen. Want het bevolkingsonderzoek van Richard B. Lee laat zien:

Een aanzienlijk gedeelte van de bevolking is 60 jaar of ouder. Dit hoge aandeel naar Derde Wereld-normen (8,7 tot 10,7%) is in tegenspraak met de algemeen gehuldigde opvatting dat het leven van jagers-verzamelaars 'akelig, wreed en kort' zou zijn. De redenering is altijd geweest dat mensen vroeg dood gingen omdat het leven nu eenmaal zo hard was. In tegenspraak daarmee wil ik wijzen op het Dobegebied in Botswana, waar de bevolking tientallen actieve, oudere mensen bevat (Lee 1979: 44).

De bevolkingsstructuur 'lijkt op die van een ontwikkeld land als de Verenigde Staten van rond 1900' (ib.: 47). Twee andere antropologen schetsen het volgende beeld van de !Kung San:

Hoewel individuen die de volwassenheid hebben bereikt mogen verwachten dat ze tussen de 50 en 60 jaar oud worden, ligt de levensverachting bij de geboorte rond de 32. Dit wordt voornamelijk veroorzaakt door de hoge kindersterfte: tussen de 10 en 20% in het eerste jaar, vrijwel allemaal door infectieziekten. In de traditionele situatie droeg infanticide licht bij aan het sterftecijfer (Konner & Shostack 1987: 12).

Het is waar, dat jagers-verzamelaars nooit de technologie hebben gehad om de doodstrijd van hun uitgeputte bejaarden te verlengen op een wijze zoals door ons eigen, door verzekeringen opgedreven systeem voor sommigen van die van ons wordt geregeld. Mijn eigen vader is 85, heeft een hersenbloeding gehad, is verlamd en geestelijk in de war en klaagt bijna aanhoudend over pijn. Als ik hem opzoek in het verpleeghuis, heb ik er moeite mee een lang leven als een absolute waarde te beschouwen. Volgens de Ilias had Achilles dezelfde twijfels:

Want mijn moeder Thetis, de zilvervoetige godin, zegt dat ik twee bestemmingen met me meedraag naar de dag van mijn dood. Of ik blijf hier, buiten de stad der Trojanen vechten en mijn thuis zal verdwijnen maar mijn krijgsroem zal eeuwig duren; of ik keer terug naar het land van mijn voorvaderen, waar mij een lang leven beschoren zal zijn. Maar de schittering van mijn krijgsroem zal worden uitgewist (geciteerd in Feyerabend 1987: 138).

Voor een urbanistische (hoewel niet erg urbane) kruisvaarder als onze Decaan moeten de vergelijkingen die ertoe doen, juist verschillend zijn. Primitivisten als Zerzan en Bradford vergelijken het ruige leven van paleolithische jagers-verzamelaars met de kabouterleventjes van hen die gevangen zitten in het stedelijk/agrarisch complex: 'De steeds verfijndere interpretatie van het archeologisch verleden doet vermoeden dat de overgang naar het Neolithicum gepaard ging met een tamelijk algemene achteruitgang van de voedselkwaliteit, hetgeen tot uitdrukking komt in hun postuur en in een afname van de levensverwachting' (Ross 1987: 12).* En tevens is er sprake van een daarmee samenhan-

* Het Neolithicum (Nieuwe Steentijd) wordt gezien als de periode waarin mensen met landbouw en veeteelt begonnen.

gende verslechtering van de gezondheid. Bijna alle archeologische studies 'concluderen dat infecties een veel serieuzer probleem waren voor boeren dan voor hun voorvaders, de jagers-verzamelaars, en de meeste suggereren dat dit het gevolg was van hun sedentair bestaan, grotere bevolkingsgroepen en/of de wisselwerking tussen infecties en ondervoeding' (Cohen 1987: 269-270). Als er één ding duidelijk is, dan is het wel dat werk - en wanneer we bij landbouw aanbelanden, komen we altijd uit op werk - slecht is voor je gezondheid.

Dit zijn de bevindingen van archeologische studies van prehistorische samenlevingen. Dus met het oog op waar we het nu over hebben doet de recente opvatting niet terzake dat de veel bestudeerde !Kung San in feite slechts een verpauperde onderklasse zijn binnen het kapitalisme (Wilmsen 1989). Dat is überhaupt een controversiële bewering (Peters 1990) en zij wordt heftig aangevochten door Richard B. Lee en gelijkgezinde antropologen (Solway & Lee 1990). Maar, zoals te verwachten was, wordt hij door onze Decaan gepresenteerd alsof het de gewoonste zaak van de wereld is (44-45). Echter, per definitie kunnen pre-historische mensen geen randverschijnselen of overblijfsels zijn geweest van historische samenlevingen of daaruit zijn voortgekomen. Waar kwamen ze dan vandaan? Atlantis? Lemuria? Mu? Of waren het soms de buitenechtelijke kinderen van buitenaardse wezen ('Aardmeiden zijn makkelijk te versieren') die na hun exotisch wipje de Strijdwagen der Goden op toeren lieten komen en er als een speer vandoor gingen, op zoek naar de volgende verboden planeet voor een intiem rendez-vous? De kunstenaar Goya zegt ergens in een citaat van Bookchin: 'De bijslaap van de rede brengt monsters voort' (28). Maar denkt Bookchin soms, andersom, dat verstandige mensen worden voortgebracht door in het wilde weg neukende monsters?

En wanneer we 'vooruitgaan' van louter landbouw naar verstedelijking - het een leidt nu eenmaal tot het ander - verslechtert de gezondheid nog veel drastischer. Door de hele geschiedenis heen hebben pre-industriële stedelijke bevolkingen zichzelf gewoonlijk gereproduceerd op een te laag niveau om de bevolking in stand te houden: 'Antieke steden waren teerkuilen die het plattelandsvolk aantrokken naar hun verleidelijke maar van de ziektes vergeven omgeving' (Boyd & Richerson 1993: 127). Onze Decaan is dol op de slogan 'de stadslucht maakt je vrij' (1974: 1) maar er zit aanzienlijk meer waarheid in het gezegde dat stadslucht juist ziek maakt (ib.: 66). Er zijn drie redenen waarom de stad 'intern niet levensvatbaar' is: (1) de hoge bevolkingsdichtheid 'vergemakkelijkt het ontstaan en de overdracht van infectie-

ziekten'; (2) zulke steden 'hebben vrijwel altijd een slechte sanitaire en hygiënische situatie, met name met betrekking tot het drink- en rioolwater'; en (3) stedelingen zijn voor hun voedselvoorziening afhankelijk van externe bronnen, van een voedselproductie die gebaseerd is op monocultuur, waarvan de oogst kan mislukken en die problemen oproept m.b.t. transport, opslag en distributie (Knauft 1987: 98).

Industriesteden zijn niet goed omgegaan met deze ongezonde invloeden. Ze zijn overbevolkter dan ooit, e.e.a. - zoals onze Decaan heeft laten zien - met negatieve gevolgen voor de volksgezondheid (Herber 1965). "De stadslucht is ernstig verontreinigd en het stedelijk afval valt niet meer binnen de perken te houden." Bovendien:

Het algeheel verval van de moderne stad wordt nergens beter in duidelijk dan in de overal aanwezige vuiligheid, het afval dat zich verzamelt in de straten, de herrie, de gigantische opstoppingen in de verkeersaders, de apathie van de bevolking ten aanzien van burgerlijke deugden en de ijzingwekkende onverschilligheid van het individu ten opzichte van het fysiek geweld dat andere leden van de gemeenschap openlijk wordt aangedaan (Bookchin 1974: 66, 67).

Zelfs de meest opzienbarende gezondheidsprestatie van de industrialisatie, het onder de duim houden van ziektes met behulp van antibiotica, wordt teruggeschroefd, nu er allerlei resistente stammen ontstaan. Zelfs de voedselsituatie is onbevredigend, vrijwel geheel dankzij de traditionele redenen. De meeste Amerikaanse stadsmensen eten ongezond, en niet weinigen zijn ondervoed.

Onze Decaan is vooral geobsedeerd door details en waarom zouden we hem niet van dienst zijn? Zo'n detail is bijvoorbeeld de vraag of de hedendaagse samenlevingen van jagers-verzamelaars wel 'ongerept' zijn en of jagers-verzamelaars wel altijd zulke vriendelijke rentmeesters van hun omgeving zijn geweest. Hoewel deze puntjes heel weinig te maken hebben met het species der primitivisten en helemaal niets met het geslacht der 'leefstijl anarchisten,' is de manier waarop onze Decaan ze gebruikt van belang voor zijn uiteindelijke doel, en staan ze model voor zijn onsmakelijke methoden.

Met 'ongerept' (44, 45) schijnt onze Decaan te doelen op de veronderstelling dat alle hedendaagse jagers-verzamelaars levende fossielen zijn, die altijd hebben geleefd zoals nu. Zoals te doen gebruikelijk wanneer onze Decaan een beladen woord tussen aanhalingstekens zet, kun je er ook nu donder op zeggen dat hij juist niet iemand citeert. Hij

heeft 't tegen zijn grote favoriet: zichzelf. (Precies zoals zijn spottend grapje over het primitieve 'ontzag voor het leven' (42) amusant geweest had kunnen zijn - een unicum voor Bookchin - als hij de anarcho-primitivisten een zinsnede in de schoenen had kunnen schuiven die ook echt door hen wordt gebruikt. Neen dus. De zinsnede is afkomstig van de gevierde, racistische paternalist, wijlen *B'wana* dr. Albert Schweitzer.) Bookchin zou het gehoord kunnen hebben - en waarschijnlijk is dat ook zo - van John Zerzan: "De nog levende jagers-verzamelaars die op de een of andere manier hebben weten te ontsnappen aan de geweldige druk die de civilisatie uitoefent om slaven van ze te maken (te weten: boeren, bestuurlijke onderdanen of loonarbeiders) zijn allemaal beïnvloed door het contact met andere mensen" (1994: 29-30). In de brief waarin werd opgeroepen een bijdrage te leveren aan de *Man the Hunter*-conferentie in 1996 - waarvan onze Decaan zegt dat er veel te romantisch werd gedacht over jagers-verzamelaars (37) - stond: "Er is geen enkele reden om te vermoeden dat de nu bestaande jagers-verzamelaars op enigerlei wijze de levende overblijfsels zijn uit het Pleistoceen" (geciteerd in Binford 1968: 274). Bookchin schiet een bok, of liever gezegd een *capra hircus rutimeyeri* want 'het wordt algemeen erkend dat de huidige jagers niet de levende, ongerepte overblijfsels zijn uit het Pleistoceen' (Hawkes 1987: 350). *

Onze Decaan haalt met voldoening een redelijk recent essay aan van William M. Denevan: 'De Ongerepte Mythe: Het Landschap van de beide America's in 1492' (1992). Om diverse redenen betwijfel ik of Bookchin het gelezen heeft. In de eerste plaats verwijst onze Decaan er slechts naar met: "Geciteerd in William K. Stevens' artikel 'Het Oude America een Hof van Eden? Neen!' in *The New York Times* (30 maart 1993, p. C1" (63 n. 22). Het krantenartikel zou er best de reden van kunnen zijn geweest dat onze Decaan lucht kreeg van dat essay, en daar is niks mis mee, want ik volg dat soort tips zelf ook vaak genoeg. Maar nadat een stukje in de krant dat doel heeft gediend, is er natuurlijk geen enkele reden meer om te verwijzen naar een krantenartikel dat hooguit een oversimplificatie van het essay is. In de tweede plaats maakt onze Decaan een foutje in de verwijzing en tenslotte: de titel van het krantenartikel wekt de suggestie als zou de mythe van 'Een Hof van Eden in het Oude America' de grond in worden geboord, maar dat is geenszins waar Denevan in feite over schreef. Wederom heeft Bookchins tactiek daarentegen alles te maken met zijn ideologisch, anti-

* Een capra hircus rutimeyeri is een uitgestorven neolithische veengeit.

primitivistisch strijdplan.

Denevans verhaal heeft alleen betrekking op het westelijk halfrond. Hij zegt dat toen de Europeanen in de Nieuwe Wereld aankwamen, en enige tijd daarna, zij een landschap aantroffen (Denevan is cultureel geograaf) dat helemaal niet 'ongerept' was in de zin dat het in de loop van tienduizenden jaren gevrijwaard was gebleven van inheemse menselijke aanwezigheid. Het jagen van de indianen, hun tuinbouw en vooral het gebruik van het vuur hadden belangrijke veranderingen teweeggebracht in het landschap. Grote stukken Noord-Amerikaanse prairie bijvoorbeeld zijn zo geworden door menselijk ingrijpen, en hetzelfde geldt, in mindere mate, voor de parkachtige bossen in het oosten van Noord-Amerika (Morgan 1975: ch. 3; Salisbury 1982: ch. 1). Maar tegen de tijd dat de Euro-Amerikanen op grote schaal naar het westen trokken, waren de indianen, die eens zeer talrijk waren geweest gedecimeerd, en grote stukken landschap waren teruggekeerd naar een toestand die leek alsof er nooit mensen waren geweest: een in de war geraakte 'wildernis' die de kolonisten aanzagen voor ongerept. Op alleszins aannemelijke wijze komt Denevan tot deze conclusie, maar in tegenstelling tot onze Decaan vindt hij het nog geen reden tot feestvreugde.

Maar waarmee heeft dit überhaupt iets te maken? Een landschap waar mensen in en aan hebben gezeten, hoeft niet per se geruïneerd, leeggeroofd en gedenaturaliseerd te zijn. Want er is ooit 'n tijd geweest dat mensen natuurlijk waren.

Onze Decaan, professor in de sociale ecologie, denkt ook dat hij iets belangrijks vertelt als hij ons verzekert dat primitieven bijgedragen kunnen hebben aan de uitroeiing van de diersoorten waar ze op jaagden, en ook dat ze soms hun omgeving verwoestten (42-43). Aangezien deze beschuldigingen los van elkaar staan, kunnen we de aanklacht puntsgewijs doornemen.

Zelfs onze Decaan geeft toe dat de meest bekende theorie op grond waarvan sprake geweest zou zijn van de uitroeiing van bepaalde diersoorten - de zogenaamde Pleistoceen overkill - 'zwaar wordt aangevochten' (63 n. 23). Een snelle klimaatsverandering is ongetwijfeld voor een deel de oorzaak geweest, en misschien was dat al reden genoeg om te verklaren waarom bijvoorbeeld een overgespecialiseerde diersoort als de mastodont verdween. Maar oké, laten we aannemen dat prehistorische jagers inderdaad verantwoordelijk zijn geweest voor de uitroeiing van sommige diersoorten. Nou en? Tot nu toe is uitroeiing het lot geweest van praktisch elke diersoort die op deze planeet verscheen, en

het zou best wel eens het lot kunnen zijn van allemaal. Het blijven bestaan van de levende natuur is niet afhankelijk van de vraag of één bepaalde soort blijft bestaan, onszelf incluis, dus wat maakt het uit?

Hoe het ook zij, als je zegt dat sommige prehistorische primitieven op grote schaal jachtwild konden doden en dat ook hebben gedaan (42, 62-63 n. 20) - waar alle antropologen zich terdege bewust van zijn - betekent dat nog niet dat ze de uitroeiing van hun prooidieren teweeg hebben gebracht. Ruimschoots binnen de historische tijd hebben prairie-indianen heel wat bizons gedood en die van de Noordwest kust heel wat zalm, zonder dat ze zelfs maar in de buurt kwamen van uitroeiing van een van beide soorten. De schade, ook al was die enorm, kon opgevangen worden. Het werkelijke gevaar voor uitroeiing kwam pas toen de industriële samenleving binnendrong, met haar high-tech massaproductie/levendestructie.

Een artikel waar onze Decaan naar verwijst (Legge & Rowley-Conwy 1987), maar dat hij niet erg zorgvuldig gelezen kan hebben - zelfs als we niet vallen over zijn vergissing met betrekking tot de naam van de co-auteur (62-63 n. 20 ['Rowly']) - pleit juist tegen zijn aanklacht tegen de jagers-verzamelaars. Bookchin haalt er de conclusie uit 'dat rondtrekkende dieren met een verwoestende effectiviteit geslacht konden worden door gebruik te maken van omheiningen (kralen)' (63 n. 20). Toegegeven dat dat waar is (een punt dat nu even niet van belang is) vertelt het artikel een veel interessanter verhaal. De auteurs zijn archeologen. Ze brengen verslag uit van hun opgraving in Syrië. Rond 9000 v. Chr. werd dat gebied aanvankelijk bewoond door jagers-verzamelaars en dat bleef zo, met één onderbreking, tot dik in de neolithische landbouwtijd. De schrijvers benadrukken dat het hier ging om een gemeenschap die er het hele jaar verbleef, het was dus niet een tijdelijk onderkomen. Ook nadat de dorpsbewoners zich met landbouw waren gaan bezighouden heeft de jacht - voornamelijk op de gazelle - nog ruim 1000 jaar voorzien in hun behoefte aan dierlijk eiwit. De auteurs denken, dat pas toen de boeren de gazellen hadden uitgeroeid, zij overgingen op veeteelt, om het vlees te vervangen dat ze voorheen kregen door de jacht op wild.

Dit bevat twee interessante punten. Beide zijn in tegenspraak met Bookchin. Niet de jagers-verzamelaars waren dus verantwoordelijk voor de uitroeiing van de gazellen maar hun agrarische nakomelingen. Die dorpsbewoners waren al eeuwen geen jagers-verzamelaars meer tegen de tijd dat ze de gazellen hadden uitgemoord (ter plaatse althans, elders hebben de dieren het overleefd). Maar wat nog belangrijker is: ze

waren ook nooit echt jagers-verzamelaars geweest in de betekenis waarop jagers-verzamelaars de belangstelling wekken van primitivisten en de belangstelling zouden moeten wekken van alle anarchisten.

Onlangs hebben antropologen de dubbelzinnigheid in het begrip 'jagers-verzamelaars' onder handen genomen (cf. Murdock 1968: 13-15). Het begrip verwijst niet naar een maar naar twee soorten samenlevingen: zij die geen vaste woonplaats hebben en zij die dat wel hebben (sedentair zijn). Wat ze met elkaar gemeen hebben, is dat ze jagen en/of verzamelen in plaats van landbouw en/of veeteelt bedrijven. Ze domesticeren planten noch dieren (in enkele van zulke samenlevingen zijn honden tam gemaakt, maar niet om als voedsel te dienen). Waarin ze verschillen, is of ze ergens lang of kort wonen. De oude bewoners van die Syrische opgraving waren jagers in de voor de hand liggende betekenis dat ze net als veel leden van de National Rifle Association jacht maakten op dieren. Maar wat hun huisvesting betreft leken ze meer op de indianen van de Amerikaans-Canadese westkust zoals de Kwakiutl: zij bewoonden permanent, het hele jaar door, een gunstige, afgeperkte plek waar ze in hun onderhoud konden voorzien. Zij waren niet het soort jagers-verzamelaars zoals de Australische Aborigines, de !Kung San/Bosjesmannen, de pygmeeën, de Shoshone-indianen van het Great Basin in Nevada, en vele anderen, voor wie regelmatig verkassen een voorwaarde was om zich met succes aan te passen aan hun natuurlijke omgeving. Sedentaire jagers-verzamelaars lijken qua samenleving veel meer op landbouwers en stedelingen dan op de jagers-verzamelaars die geregeld op pad zijn. Hun samenlevingen vertonen klasse-stratificatie, erfelijk leiderschap en soms zelfs slavernij (Kelly 1991; Renouf 1991: 90-91, 98, 101 n. 1; cf. Renouf 1989 voor een prehistorisch Europees voorbeeld). En vanuit deze samenlevingen zijn steden en staten ontstaan. Beide, tezamen.

Misschien is één ding nog belangrijker: dat primitieven niet per se 'ecologisch welgezind' (42) hoeven te zijn. En inderdaad is er geen enkele reden om te veronderstellen dat ze dat altijd geweest zijn. Zoals Denevan zegt: soms 'leefden de indianen in harmonie met de natuur, en gingen met de natuurlijke hulpbronnen om op een wijze die hen precies voldoende voorzag in hun levensonderhoud,' maar soms ook niet (1992: 370). Denevan deed echter geen algemene uitspraken over 'primitieven' maar over indianen. Hij komt nergens met een voorbeeld van Amerikaans-indiaanse jagers-verzamelaars die hun omgeving hebben geruïneerd en ook Bookchin komt daar niet mee. Ik zou er overigens niet wakker van liggen als mocht blijken dat er ooit ergens zo'n

groep is geweest, of zelfs meerdere. Een kleine gemeenschap die haar eigen nest bevuilt, zou waarschijnlijk geen lang leven beschoren zijn geweest, en de schade aan het milieu zou dus beperkt zijn gebleven. Een kleine gemeenschap die door een combinatie van inzicht en toeval erin zou slagen een leefbare verhouding met haar eco-systeem aan te gaan, zou zeer waarschijnlijk wel overleven. En de bestaande gemeenschappen van jagers-verzamelaars zijn er misschien niet al duizenden jaren geweest, maar ze hebben het toch al vele eeuwen uitgehouden.

Primitivisme is niet hetzelfde als de 'zucht naar inheemsheid' van bijvoorbeeld het linksdraaiend, pan-indiaans rassen-nationalisme dat momenteel door mensen als Ward Churchill wordt voorgeschoteld. 'Primitief' en 'indiaans' zijn geen synoniemen. De meeste primitieven zijn nooit indiaan geweest en pre-columbiaanse indianen waren vaak niet primitief. Onze Decaan meldt dat 'de intensieve houtkap en de mislukte poging om van de landbouw te leven de Maya-cultuur hebben ondermijnd en zodoende factoren zijn geweest die hebben bijgedragen tot de ineenstorting van die cultuur' (43). Je hoeft alleen maar naar zijn eigen voetnoot te kijken om te zien dat zijn citaten (64 n. 25) afkomstig zijn uit *The Collapse of Classic Maya Civilization* in *The Collapse of Ancient States and Civilizations* en uit *The Collapse of Complex Societies*. Kortom: hij verwijst niet naar jagers-verzamelaars of primitieven maar naar civilisaties, en meer speciaal de Maya-cultuur. En die barstte van de priesters, was als een staat georganiseerd, gebaseerd op steden, afhankelijk van de landbouw en verdeeld in klassen. Beschavingen kennen inderdaad een lange historie op het gebied van het verwoesten van het milieu. Of de geciviliseerden nou rood, wit, zwart of geel waren. Is dit soms iets nieuws voor onze professor in de sociale ecologie?

Het meest amusante aspect aan Bookchins campagne tegen de primitivisten is dat hij zichzelf keihard tegenspreekt (Jarach 1997). Hij wil het doen voorkomen alsof een primitieve levenswijze niet gewenst is, maar waar het om draait is, dat zo'n levenswijze voor ons gewoonweg onmogelijk is: 'Iedereen die ons adviseert onze technologie voor een belangrijk deel of zelfs geheel terug te draaien, adviseert ons dus dat we terug zouden moeten naar de 'steentijd' of minstens het Neolithicum of Paleolithicum (vroeg, midden of laat)' (36).

Even terzijde: moet je eens kijken hoe idioot die redenering is. Onze Decaan zegt dat elke significante terugdringing van de technologie ons zou doen terugkeren naar hooguit het Neolithicum. Maar het is nogal duidelijk dat er heel wat technologische vooruitgang (als je het zo

zou willen noemen) heeft gezeten tussen de neolithische revolutie (de landbouw) die een paar duizend jaar geleden begon en de Megamachine die ons momenteel beheerst. Bookchins geliefde Atheense *polis* bijvoorbeeld maakte gebruik van technologie die zeer inferieur was aan wat wij moderne mensen beheersen, maar die veel geavanceerder was dan waar de neolithische boeren, de eerste boeren, mee moesten werken. Het Europa van de vroege Middeleeuwen - vrijwel geheel een agrarische samenleving - ontwikkelde snel nieuwe technologie (bijvoorbeeld de rister-ploeg) die weer veel geavanceerder was dan wat de stedelijk georiënteerde Grieks-Romeinse beschaving ooit had gekend.

John Zerzans onuitsprekelijke ketterij - volgens onze Decaan - zit 'm in het feit dat Zerzan van mening is dat prehistorische jagers-verzamelaars het niet zozeer niet voor mekaar kregen om 'technologische veranderingen in te voeren' (38), nee, ze weigerden domweg domesticatie en werkverdeling! Voor Bookchin is vooruitgang *an offer you can't refuse*. Maar vervolgens betoogt hij, zich schitterend onbewust van zijn eigen inconsistentie, dat sommige primitieve samenlevingen echt, in dat beladen woord van Bookchin 'gedevolueerd' zijn vanuit meer complexe samenlevingen (44). De Maya-indianen zijn gedevolueerd uit de civilisatie (43). De Yuqui jagers-verzamelaars uit het Boliviaanse oerwoud zijn gedevolueerd vanuit een 'slaven houdende, pre-columbiaanse maatschappij' die aan tuinbouw deed (45). Zelfs de !Kung San zijn 'letterlijk gedevolueerd - waarschijnlijk zeer tegen hun zin - vanuit sociale systemen die gebaseerd waren op tuinbouw' (44; cf. Wilmsen 1989).

Bookchin zegt dat we er 'misschien nooit achterkomen of de levenswijze van de huidige culturen van jagers-verzamelaars een goede afspiegeling zijn van die uit ons eigen ver, voorvaderlijk verleden' (43). Nu hebben de archeologie en de antropologie voor dat soort dingen toevallig wel een paar methoden bedacht, maar er is ook een makkelijke manier om erachter te komen of de !Kung San liever tuinieren dan jagen en verzamelen. We vragen het! Onze Decaan komt niet op die gedachte omdat de huidige jagers-verzamelaars voor hem weinig meer betekenen dan pratende honden, maar Richard B. Lee is wel op dat idee gekomen, toen hij in de jaren '60 temidden van de !Kung San leefde en studeerde: 'Toen een Bosjesman werd gevraagd waarom hij niet aan landbouw was begonnen, antwoordde hij: 'Waarvoor zouden we plantjes zetten als er zoveel mongongo-noten op de wereld zijn?'' (Lee 1968: 33).

Er bestaan meer dan genoeg voorbeelden van vrijwillige 'devolutie.' De voorvaderen van de meeste prairie-indianen bijvoorbeeld

waren landbouwers. Er bestaat geen enkele reden om te veronderstellen dat ze door hun leefomgeving of door de agressie van andere stammen werden gedwongen hun landerijen te verlaten, de grote vlakte op. Toen het paard, dat door de Spanjaarden was geïntroduceerd, zijn weg naar het noorden vond, grepen de indianen die nieuwe technologie aan om te 'devolueren' van sedentaire landbouw naar het zwervend bestaan van de jacht op bizons (Lowie 1963; Newcomb 1961: ch. 1). We zullen nooit zeker weten waarom ze die keus hebben gemaakt. Smaakte bizon beter dan maïs? Was jagen soms leuker dan ploegen? Was het misschien boeiender om geregeld van uitzicht te veranderen dan om voor eeuwig vastgeklonken te zitten in Modderinga-aan-de-Missouri? Wat het ook geweest moge zijn, het was een keus. En wellicht hebben ook wij een keus.



8 OP ZOEK NAAR DE PRIMITIVISTEN

deel 2: primitieve overvloed

Volgens onze Decaan is het denkbeeld van primitieve overvloed een gekkigheidje dat in de jaren '60 is verzonnen door hashrokende hippies en vervolgens populair werd bij antropologen:

Veel van de [Bradfords] 'kritische antropologie' blijkt afkomstig te zijn van ideeën die naar voren zijn gebracht tijdens het *Man the Hunter*-symposium dat in april 1966 werd gehouden op de universiteit van Chicago. Hoewel de meeste bijdragen uiterst waardevol waren, zaten er 'n paar bij die aansloten op de naïeve mystificatie van 'primitiviteit' die in de jaren '60 door heel de tegencultuur kwam opborrelen en tot op de dag van vandaag is blijven voortzweven. De hippiecultuur, die destijds aardig wat antropologen beïnvloedde, meende te weten dat de maatschappelijke en economische krachten die overal op de wereld actief waren, voorbij waren gegaan aan de hedendaagse jagers-verzamelaars. Dat die mensen nog steeds in een soort van ongerepte staat leefden, alsof ze geïsoleerde overblijfsels waren van neolithische en paleolithische levenswijzen. Bovendien zouden ze, omdat ze jagers-verzamelaars zijn, opmerkelijk gezond en vredelievend zijn doordat ze zowel toen als nu leven in een omgeving van overvloedige natuurlijke rijkdom (37).

De grootste schurk was de antropoloog Richard B. Lee, die 'geraamd had dat de calorische waarde van het voedsel van 'primitieve' mensen tamelijk hoog was en hun voedselaanbod gigantisch, waardoor je zou kunnen spreken van een paradijselijke 'overvloed,' een situatie waarin mensen maar 'n paar uur per dag hoeven te foerageren' (37-38).

'Er zou een compleet essay voor nodig zijn om deze idiote kletspraat' - in de hierboven aangehaalde passage - 'te ontwarren, laat staan te weerleggen, want de paar kleine waarheidjes die erin staan, worden verontreinigd of zelfs geheel overschaduwd door je reinste fantasie' (37). Onze Decaan doelt op Bradford, maar hij had even goed naar zijn eigen favoriete onderwerp - zichzelf - kunnen verwijzen. Behalve dan dat er in zijn passage niet eens 'kleine waarheidjes' staan. Zelfs geen die 'worden verontreinigd of zelfs geheel overschaduwd door je reinste fantasie.'

De herziening van het hobbesiaans axioma dat primitief leven 'akelig, wreed en kort is' begon niet op het *Man the Hunter*-symposium in 1966 (Lee & DeVore 1968) maar op de conferentie over zwerfvolkeren die in 1965 in Ottawa plaatsvond (Damas 1969). Tijdens het symposium in Chicago werden slechts de lijnen doorgetrokken die in Ottawa waren uitgezet (Renouf 1991: 89-90). April 1965 en zelfs april '66 (Lee & DeVore 1968: vii) zijn onwaarschijnlijk vroege datums om te veronderstellen dat er toen al sprake geweest zou kunnen zijn van veel hippie-invloed op de wetenschappelijke wereld. Onze Decaan geeft ook geen enkel bewijs voor deze greep uit de afdeling zelfbediening. Zo is er bijvoorbeeld geen spoortje tegencultuur te ontdekken in Bookchins boek uit 1965 *Crisis in Our Cities* (Herber 1965) of in het essay dat ook in 1965 uitkwam: *Ecology and Revolutionary Thought* (Bookchin 1971: 55-82). Sterker nog, destijds, toen zijn herinneringen vers waren en zijn geheugen misschien beter, schreef Bookchin: 'De hippie-beweging kwam pas op gang in New York toen *Ecology and Revolutionary Thought* werd gepubliceerd' (ib.: 29). Daarentegen speelt de hippiebeweging wel een grote rol in zijn essay uit 1970, waarin hij op opportunistische wijze de loftrompet steekt over de jeugdcultuur (Bookchin 1970: 51-63). Maar *the times they were a-changin'*.* En tot Bookchins verdriet is dat nog steeds zo.

Mocht er enig verband bestaan tussen de hippiecultuur van de jaren '60 en de anti-hobbesiaanse wending binnen de antropologie, dan is het er een die statistici een 'valse relatie' noemen. Het betekent dat variabelen niet met elkaar verbonden zijn als oorzaak en gevolg maar als twee gevolgen van een en dezelfde oorzaak (Babbie 1992: 416). En die gezamenlijke oorzaak zou wel eens het algehele klimaat kunnen zijn geweest van wantrouwen ten opzichte van autoriteiten en orthodoxe leerstellingen.

Als je de passage van onze Decaan nauwkeuriger leest dan ze is opgeschreven, valt op dat hij het leeuwendeel van de kwalijke invloed op de primitivisten niet toeschrijft aan antropologen maar aan hippies. Ik put hier uit mijn eigen herinneringen, maar ik meen me te herinneren dat het beeld dat de hippies romantiseerden een tribale samenleving was, gebaseerd op het (gewoonlijk slecht begrepen) model van vreedzame Oorspronkelijk-Amerikaanse stammen als de Hopi en de Navaho. En toentertijd dacht Bookchin dat kennelijk ook: 'In haar verlangen naar tribalisme,' onder andere, 'maakt de Jeugdcultuur zich - weliswaar erg

---

* Titel van een beroemd nummer van Bob Dylan.

onvolwassen - een voorstelling van een vrolijke, communistische, klassenloze samenleving' (Bookchin 1970: 59). Tenzij de hippies in hun doctoraalfase zaten, zullen er verdomd weinig bekend zijn geweest met wat Bookchin noemt 'de *Man the Hunter* tijd-ruimtesprong' (39), die alleen en uitsluitend te maken had met de herziening van de hobbesiaanse opvatting omtrent jagers-verzamelaars.

De meeste jagers-verzamelaars leven helemaal niet in stammen. Ze leven in groepen (Lee & DeVore 1968b: 7-8). Het zijn juist de stamvolkeren - de mensen die akkerbouw of veeteelt bedrijven - die maatschappelijk gezien een positie innemen die ligt 'tussen groepen en staten' (Gregg 1991). Veel van die samenlevingen zijn tevens anarchistisch en daardoor interessant - overigens ook vanuit zichzelf natuurlijk - maar het moet duidelijk zijn dat er niet net zoveel geldige uitspraken bestaan over primitieven als over jagers-verzamelaars. Want alle jagers-verzamelaars zijn primitieven, maar niet alle primitieven zijn jagers-verzamelaars.

In zekere zin is de verwarring te danken aan Bradford, doordat hij Bookchin onwillekeurig heeft uitgenodigd. Als onze Decaan hem namelijk correct citeert - altijd zeer de vraag - schreef Bradford in 1991 dat de 'officiële' antropologische kijk op jagers-verzamelaars de hobbesiaanse is. Dat was toen echter al aan het veranderen, ondanks dat die opvatting ook door Marshall Sahlins wordt geponeerd in zijn essay uit 1968 *The Original Affluent Society* (Sahlins 1972: ch. 1). Tegenwoordig is het 'gangbare model' (Renouf 1991: 89-90) hetgeen op de conferenties van Ottawa en Chicago naar voren werd gebracht: "Hoewel algemeen wordt erkend dat bepaalde aspecten van het model van Lee en DeVore ietwat geïdealiseerd zijn, denk ik dat we gevoeglijk kunnen stellen dat er geen fundamentele wijzigingen op zijn aangebracht" (ib.: 90). Ook een andere antropoloog vindt dat 'de algemene opvatting over jagers-verzamelaars die midden jaren '60 is herzien' nog steeds overwicht heeft (Conkey 1984: 257). Dus niet Bradford maar Zerzan heeft gelijk: 'De orthodoxe antropologie heeft zich bijna 180 graden gedraaid, met verstrekkende gevolgen' (1994: 16). Doordat Bradford de fout heeft gemaakt de opvattingen die hij sinds de jaren '70 verkondigt niet aan de actualiteit te toetsen - typisch *Fifth Estate* - heeft onze Decaan onterecht de gelegenheid gekregen zich een air van wetenschappelijkheid aan te meten met betrekking tot een zienswijze die al lang op de helling is gezet.

Bradfords andere fout, waar onze Decaan natuurlijk ook dankbaar misbruik van maakt, is dat hij naar verluidt heeft geschreven dat de

revisionistische opvatting tot stand is gekomen doordat 'de opvattingen van de eerste mensen en hun nakomelingen beter toegankelijk werden' (37). Door die opmerking kreeg onze Decaan de kans om primitieve overvloed af te doen als de Hof van Eden-mythe van nostalgische inboorlingen (36), die hun droombeelden en misschien ook hun peyote aan lichtgelovige, blanke hippies hadden opgevoerd.*

Dat slaat helemaal nergens op. Juist de vroegste studies over jagers-verzamelaars, zoals de klassieke verslagen van Kroeber, Boas en Radcliffe-Brown waren gebaseerd op wat de oudere informanten zich nog wisten te herinneren van de omstandigheden van 25 tot 50 jaar daarvoor. Kortom op 'etnografische reconstructies van situaties die niet meer intact waren' (Lee & DeVore 1968c: 5-6). Tijdens het *Man the Hunter*-symposium was men zich terdege bewust van de tekortkomingen van deze methode, maar toch werd het verheven tot 'het centrale thema' (ib.: 6). De antropologen van nu hebben niet méér, maar juist veel minder toegang tot de denkbeelden van zogenaamde oermensen. In de eerste plaats doordat oermensen bijna net zo snel verdwijnen als linkse en in de tweede plaats doordat westerse antropologen zich niet kunnen verheugen in net zoveel 'toegang' als toen die volkeren nog onderdanen waren van een westers koloniaal bestuur. Tegenwoordig hebben de meeste inheemse volkeren veel meer te zeggen over de voorwaarden waarop etnografen bij hun mogen komen wonen of zelfs maar een bezoekje brengen. Sommige houden ze helemaal buiten de deur. Nationale regeringen van voormalige koloniale bezittingen die nu onafhankelijke staten zijn, leggen om uiteenlopende redenen allerlei beperkingen op aan buitenlandse antropologen, of weren ze helemaal (Beals 1969: 20-27).

Maar wat nog veel belangrijker is: het idee van overvloed is dus niet gebaseerd op mythe en herinnering maar op observeren en meten. Richard B. Lee kwam tot de conclusie dat de !Kung San/Bosjesmannen opmerkelijk weinig werk verrichtten, vergeleken met ons. En dat deed hij niet door, zoals ze op de Goddard universiteit doen, aan de voeten te blijven zitten van een Oude Wijze Man, maar door met de !Kung mee te gaan op hun tochten. Teneinde erachter te komen wat ze precies deden, en hoe lang ze met die dingen bezig waren. Hij baseerde zijn conclusies over de voedingswaarde van hun dieet door te meten hoeveel calorieën ze tot zich namen en verbruikten (Lee 1969, 1979) iets wat voorheen zelden werd gedaan. Een van de

---

* Een peyote is een cactus met narcotische bestanddelen.

artikelen die hiervan het resultaat waren, heette *!Kung Bushmen Subsistence: An Input-Output Analysis* (Lee 1969). Dit is wat je noemt gespierde wetenschap, echt geen experimentele fantasie.*

Als de !Kung San-maatschappij in een zeer tastbare, meetbare zin relaxt en rijk blijkt te zijn, volgt daar natuurlijk niet automatisch uit dat dat geldt voor alle of de meeste foeragerende gemeenschappen. Volgens de hobbesiaanse gedachtengang echter, hadden de !Kung San onmogelijk kunnen leven op de manier waarop ze dat in 1960 deden. Dus de hobbesiaanse gedachtengang zoals die door onze Decaan in zijn meest gespierde vorm wordt gehanteerd, moet opnieuw worden bekeken of - zoals sociale wetenschappers zeggen - 'gespecificeerd' (de reikwijdte van haar geldigheid moet worden ingeperkt) (Babbie 1992: 421-422) of helemaal worden verworpen. En wat zo fascinerend is, is dat de !Kung San in een staat van overvloed leven in een gortdroge Kalahari, die niet half de Hof van Eden is (Zerzan 1994: 29). Als daar het leven al in overvloed geleefd kan worden, zou dat best eens praktisch overal het geval geweest kunnen zijn. En 'praktisch overal' is precies waar de prehistorische mens 99% van de tijd dat er mensen bestaan als jager-verzamelaar leefde (Lee & DeVore 1968c: 5). Daarentegen is het voor geciviliseerde mensen zeer moeilijk om in de woestijn van een luxe levensstijl te genieten, behalve op een paar speciale plekken zoals Palm Springs en Koeweit (cf. Lévi-Strauss 1962: 5 [geciteerd in Feyerabend (1987): 112 n. 14]).

Een en ander heeft niet alleen een heroriëntatie op veldwerk tot gevolg gehad, het heeft ook aanleiding gegeven tot het opnieuw bekijken van de reeds aanwezige verslagen van jagers-verzamelaars. Zowel de historische bronnen als de officiële etnografieën. Sahlins (1972: ch. 1) had al 'n beetje van allebei gedaan in *The Original Affluent Society* toen hij als deelnemer aan de *Man the Hunter*-conferentie alvast een voorlopig overzicht gaf van zijn conclusies (Lee & DeVore 1968: 85-89). De overvloeds-theorie wordt ook bevestigd door de vele historische verslagen over de Australische Aborigines, als je die althans zorgvuldig, dwars door de verkeerde waarnemingen heen leest. En hoewel de vroegere etnografen van jagers-verzamelaars vaak conclusies trokken die spoorden met de hobbesiaanse partijlijn, bevatten hun verslagen meer dan genoeg gegevens die daar juist mee in tegenspraak zijn. Antropologen die vroeger nauwelijks oog hadden voor de geschreven, historische bronnen met betrekking tot jagers-verzamelaars zoals

* Zie 'Primitieve Overvloed' elders in deze bundel.

de !Kung, zijn die nu alsnog zeer zorgvuldig aan het doorspitten (bijv. Parkington 1984).

In tegenstelling tot Bradford waren de *Man the Hunter*-antropologen niet geïnteresseerd in primitief animisme, in harmonie leven met de natuur of 'extatische technieken,' een zinsnede die onze Decaan toeschrijft aan Bradford (36). Al deze aspecten van primitieve culturen waren allang door antropologen gedocumenteerd op een wijze die ver boven elke mogelijkheid tot weerlegging stond. Wat de *Man the Hunter*-revisionisten eraan toevoegden is precies datgene wat ontbreekt in de beweringen van onze Decaan, namelijk de maatschappelijke dimensie: 'Wat benadrukt werd, waren dingen als egalitarisme, samen delen en een lage arbeidsinspanning, alsook het belang van voedsel verzamelen en in het verlengde daarvan, de directe rol die vrouwen speelden in de economie' (Renouf 1991: 89). Heel Bookchins retorische strategie is opzettelijk verkeerd gericht. Primitivisten laten het contrast zien tussen de ordelijke anarchie en het gulle egalitarisme van jagers-verzamelaars en het chaotisch etatisme van de klassen-hiërarchie van de stedelijke beschaving. Onze Decaan komt zegge en schrijve met één gemeenschap van jagers-verzamelaars op de proppen - de Yuqui uit Bolivia - die volgens hem een geïnstitutionaliseerde vorm van erfelijke slavernij kenden. Maar hij moet toegeven 'dat dit kenmerk tegenwoordig wordt beschouwd als een kenmerk van de vroegere akkerbouwlevenswijze' (45).

Je kunt nauwelijks vragen om een beter voorbeeld van de uitzondering die de regel bevestigt. Rond 1950 leefden er nog maar 43 Yuqui-indianen. Veel te weinig om als samenleving levensvatbaar te zijn, daarvoor wordt gewoonlijk een getal van 500 aangenomen. Waarschijnlijk waren het afstammelingen van een groep Guarani-indianen die op het eind van de pre-columbiaanse periode vanuit Paraguay op rooftocht waren gegaan en de weg terug niet meer hadden kunnen vinden. Opmerkelijk is inderdaad dat ze een zekere vorm van slavernij kenden, iets dat 'moeilijk voor te stellen is, maar het bestond echt.' Onze Decaan vergeet erbij te zeggen dat toen deze splintergroepering in de klauwen viel van de missionarissen, ze niet alleen ophielden met jagen/verzamelen maar ook met die slavernij (Stearman 1989). Dit voorbeeld bewijst hooguit dat jagers-verzamelaars niet altijd anarchistisch en egalitair zijn geweest, maar het laat de conclusie recht overeind staan - iets wat zelfs onze Decaan niet ontkent - dat ze bijna altijd anarchistisch en egalitair zijn geweest.

Aan de andere kant is het zo dat onze Decaan er in de dertig

jaar dat hij het urbanisme verheerlijkt, nog steeds niet in geslaagd is ook maar één stedelijke samenleving aan te wijzen die stabiel, anarchistisch en egalitair is of was. Misschien kwam revolutionair Barcelona gedurende een paar maanden in 1936-37 enigszins in de buurt en Parijs gedurende enkele weken in 1968. Maar dat zijn hooguit voorbijgaande stipjes op het maatschappelijk radarscherm van vrijwel ononderbroken stedelijk etatisme en klasse-stratificatie. Statistici noemen de zeldzame waarden van bepaalde variabelen 'singulariteiten.' Ze liggen ver buiten de normale reikwijdte. Maar ze herinneren ons eraan - net als het voorbeeld van de Yuqui - dat de mens zijn samenleving kan vormgeven in allerlei extreme gedaanten. Als zodanig put ik daar moed uit. Maar ze slagen er niet in, mij ervan te overtuigen dat 'een of andere vorm van stedelijke gemeenschap niet alleen de natuurlijke omgeving van de mensheid is: het is zijn bestemming' (Bookchin 1974: 2). Volgens mij is het niet 's mensen bestemming om opengesneden te worden, maar steedse beschaving net zomin.*

* De Guarani-indianen waren berucht vanwege hun ritueel kannibalisme.

9 VAN PRIMITIEVE OVERVLOED NAAR TECHNOLOGIE DIE ARBEID TOT SLAAF MAAKT

Op Bookchins lijstje met dingen waar hij gruwelijk de pest aan heeft, hoort ongetwijfeld het begrip nulwerk: de kritiek op werk als zodanig, 'het idee dat de afschaffing van werk mogelijk en wenselijk is doordat de werkelijke, onvoorwaardelijke behoeften vervuld kunnen worden door vrijwillige, spel-achtige activiteiten die vanuit hun eigen aard leuk zijn om te doen' (Black 1996d: 22). Nulwerk zou wel eens het enige programmatisch standpunt kunnen zijn dat iedereen onderschrijft die door Bookchin op de korrel wordt genomen, zelfs L. Susan Brown (1995). *The Left That Was* beschouwde werk niet als noodzakelijk kwaad, nee er werd zowat een sacrament van gemaakt. En hoewel nulwerk niet behoort tot de Bookchin-spookbeelden van hedonisme en primitivisme, vormt het er een aardige aanvulling op. Het is ook een niet-onbelangrijk doelwit van Bookchin, maar nu schiet hij eens niet met de normale spreihagel, maar lukraak in het wilde weg. Er kunnen diverse redenen zijn voor deze vreemde omzichtigheid.

In zijn jonge dagen ('jong' hier natuurlijk een relatief begrip) begreep Bookchin dat het radicaal afrekenen met wat hij noemde 'gezwoeg' een cruciale dimensie was van het post-schaarste anarchisme: 'We moeten altijd goed in de gaten houden dat er nogal een verschil bestaat tussen aangenaam werk en moeizaam gezwoeg' (1971: 92). Nog pas 25 jaar geleden hadden de productiekrachten zich ontwikkeld 'tot een punt waarop niet alleen het idee van materiële schaarste maar zelfs de noodzaak tot hard werken in twijfel getrokken kon worden' (Bookchin 1970: 53). Voor traditioneel links bestond de kwestie werk uit het elimineren van werkloosheid, het rationaliseren van de productie, het verder ontwikkelen van de productiekrachten en het verkorten van de arbeidstijd. Aan dit programma voegde ultra-links - zoals radencommunisten en anarcho-syndicalisten - nog de arbeiderscontrole over de productie toe, volgens deze of gene formule. Ook als deze hervormingswensen ooit volledig ingewilligd zouden worden, betekent dat nog geenszins een kwalitatieve transformatie van de productie-activiteiten. Waarom spreekt Bookchin niet gewoon zijn vroegere opvatting tegen zonder het toe te geven, zoals hij zo vaak doet?

Dat komt misschien doordat - in de woorden van Bookchin - nulwerk een dimensie is van het avant garde anarchisme die er progres-

sief uitziet, niet regressief. Dit is dubbele ironie, aangezien heterodoxe anarchisten niet geneigd zijn te geloven in vooruitgang. Het terugdringen van de arbeidstijd is een stokoude eis van Links (en van de vakbeweging [Hunnicut 1988]). Marx beschouwde het als een sine-qua-non voor de overgang vanuit het rijk van de noodzaak naar dat der vrijheid (1967: 820), precies zoals ook Bookchin doet (Clark 1984: 55). Anarchisten waren het erover eens: "De achturige werkdag die wij officieel genieten, was de zaak waarvoor de Haymarket-anarchisten in 1886 met hun leven betaalden" (Black 1991: 29). Echter, meer dan 'n eeuw geleden verzekerde Kropotkin al dat de werkdag teruggebracht kon worden tot vier of vijf uur, en dat je dan op je 45 of 50-ste met pensioen kon (1995: 96). Wat voor schatting zou hij nu maken: 40 minuten, 50 minuten? Aangezien onze Decaan gelooft (hoe abusievelijk ook) dat technologische vooruitgang het 'gezwoeg' kan verminderen (26) moet hij er ook alle vertrouwen in hebben dat het een steeds reëlere optie wordt om werken helemaal af te schaffen. Hij kan nulwerkers dus alleen bekritiseren omdat ze hun tijd ver vooruit zijn, niet omdat het reactionairen zouden zijn. En dit brengt de ware aard van het hele waanidee omtrent leefstijl anarchisme aan het licht, namelijk dat 'leefstijl anarchisten' zich gewonnen zouden geven aan het reactionaire klimaat.

Onze Decaan zou nog andere redenen kunnen hebben om niet al te expliciet nulwerk af te wijzen. 'Leefstijl anarchisten' hebben zich zogenaamd teruggetrokken 'uit het maatschappelijk domein, dat het belangrijkste strijdperk vormde voor de vroegere anarchisten' (2) doordat leefstijl anarchisme 'zich bezighoudt met een 'stijl' in plaats van met de samenleving' (34). Voor een oude marxist als Bookchin draait de hele samenleving om werk: "Misschien nog meer dan welke andere menselijke activiteit ook, onderstreept arbeid de huidige verhoudingen tussen mensen op elk niveau van de ervaring" (1982: 224). Wat betreft het belang dat nulwerkers hechten aan het arbeidsproces, lijken ze op traditionele socialisten, maar niet op "het groeiende 'in zichzelf gekeerd zijn,' het narcisme van de yuppie-generatie" (9). Arbeid heeft te maken met het echte leven, levensstijl en haardracht niet.

Tenslotte zou er nog een zeer persoonlijke reden kunnen zijn voor de betrekkelijke terughoudendheid van onze Decaan. Zijn gebruikelijke methode is mikken op een of twee prominente woordvoerders van elk afzonderlijk kwaadaardig aspect van het 'leefstijl anarchisme,' maar als hij op die manier had willen afrekenen met nulwerk zou hij zeer waarschijnlijk met mij te maken hebben gekregen. Doordat ik de

schrijver ben van *The Abolition of Work* (Black 1986: 17-33), een in brede kring gelezen essay dat nu gepubliceerd is in zeven talen* , en omdat ik ook 'n paar andere artikelen heb geschreven over nulwerk (Black 1992: ch. 1; 1996b) zou ik de aangewezen persoon zijn geweest om als zondebok te fungeren. Maar Bookchin verwijst op geen enkele plaats naar mij. Zelfs niet met betrekking tot nulwerk. Hoe zit dat? Heet ik soms Jan Doedel?

Ik kan alleen maar gissen naar de redenen waarom mij, behalve zijdelings, de toorn van onze Decaan bespaard is gebleven. Er werd ooit vleiend gesuggereerd dat hij bang was voor mijn polemische vaardigheden. Dat hij hoopte dat ik zijn jammerklacht naast me neer zou leggen tenzij ik persoonlijk werd uitgedaagd (Jarach 1996: 3). Als dat zo was, heeft hij zich misrekend. Ik ben een betere vriend voor mijn vrienden dan hij gedacht had en bovendien, ik hou wel van een goeie knokpartij. Ik ben geen type dat zegt: 'Eerst kwamen ze de anarcho-liberale individualisten halen, maar ik zei niks, want ik ben geen anarcho-liberale individualist. Toen kwamen ze voor de mystici, maar ik zei niks, want ik ben geen mysticus. En toen kwamen ze voor de primitivisten, maar ik zei niks, want ik ben geen primitivist,' enzovoort.

Als ik ergens van baal dan is het wel dat mensen me over het hoofd zien. Het lijkt er namelijk op dat Bookchins lijstje anarchisme-vijanden voor de jaren '90 net zoiets wordt als wat het lijstje vijanden van Nixon betekende voor de liberalen van de jaren '70: een erelijst! Ik heb in het verleden ooit een verder niet terzake doend figuur geflatteerd - zijn naam doet er even niet toe - die net zoiets had uitgekraamd als Bookchin (Black 1992: 181-193; Black & Gunderloy 1992) en ook per ongeluk mijn naam niet had genoemd. Maar voor mij is het politieke persoonlijk. Een aanval op allen is een aanval op mij. Altijd solidair, of je zal eens wat meemaken. *¡No pasarán - babe!*

In hoofdstuk 7 hebben we al gezien hoe onze Decaan argeloos een valse voorstelling van zaken geeft van de beste opvattingen die in zwang zijn over hoe en hoeveel jagers-verzamelaars werken. Als je dat woord althans wilt gebruiken om te omschrijven wat ze doen om te leven of liever gezegd, hoe ze leven om wat te doen te hebben. In mijn boek *Friendly Fire* heb ik de situatie als volgt samengevat:

Niet alleen heeft het delen van voedsel voordelen ten aanzien van korter werken, flexibele werktijden en een veel betrouwbaarder

---

* Zie "De Afschaffing van Werk" elders in deze bundel.

'sociale zekerheid vangnet,' het werk dat jagers-verzamelaars doen is ook veel bevredigender dan de meeste moderne arbeid. Wij worden wakker door een wekker, zij slapen veel, zowel 's nachts als overdag. Wij zitten op één plek in een gebouw in een vervuilde stad, zij trekken het land door terwijl ze frisse lucht ademen. Wij hebben bazen, zij metgezellen. Onze arbeid heeft hooguit te maken met een of misschien een paar hyper-gespecialiseerde vaardigheden terwijl hun werk, door de variëteit van activiteiten een combinatie is van handen- en hersenarbeid, precies datgene waartoe de grote utopisten hadden opgeroepen (Black 1992: 33).*

Ter ondersteuning van deze opvatting heb ik in dat boek (waar Bookchin geheid mee bekend is, hoewel niet bepaald gelukkig) ruimschoots citaten aangehaald en dat heb ik ook in dit boek gedaan (cf. Zerzan 1994: 171-185 [Bibliografie]). Al wat onze Decaan ertegen in kan brengen is fulmineren dat het denkbeeld van primitieve overvloed hippie-hokuspokus is, een *ad hominem* belediging die zowel irrelevant als onwaar is. *

Onze Decaan zit ook fout met betrekking tot arbeid en de verhouding van technologie tot arbeid in andersoortige samenlevingen. In *Friendly Fire* heb ik een gedeelte van het bewijsmateriaal bij elkaar gezet (er bestaat veel meer!) om te laten zien dat naarmate de technologie voortschrijdt, de hoeveelheid werk toe en de arbeidsvreugde afneemt (Black 1992: 19-41). In zijn algemeenheid bestaat er niet zoiets als arbeidsbesparende technologie. Technologie slaagt er hooguit in arbeid te herschikken, hetgeen vanuit het perspectief van de arbeider net zoiets is als 'op zoek naar een beter leven van Roemenië naar Ethiopië verhuizen' (ib.: 13). Kapitalisten ontwikkelen en gebruiken nieuwe technologie niet om de arbeid te verminderen, maar de prijs van die arbeid. Hoe hoger de technologie, hoe lager de lonen en hoe kleiner het aantal arbeiders.

Wanneer onze Decaan zich verwaardigt zijn voordracht af te ronden met enkele detailopmerkingen, komt aan het licht hoe weinig hij afweet van de werkelijke geschiedenis van arbeid en technologie. De twee voorbeelden die hij geeft bewijzen dat overduidelijk. Zie hier zijn karikatuur van de geschiedenis van de landbouw in het zuiden van de V. S.:

---

* Zie "Primitieve Overvloed" elders in deze bundel.

* Argumentum ad hominem, argument op de man af, ontleend aan de toestand, de woorden of belangen van hem met wie men een discussie voert; (scherts.) handtastelijkheid; oorvijg (Van Dale, 11e druk)

In het zuiden hadden de plantagehouders in grote aantallen slaven-'handen' nodig omdat er geen machines bestonden om katoen te planten en te plukken. De Amerikaanse pachters zijn dan ook tijdens de laatste twee generaties verdwenen doordat nieuwe machines werden geïntroduceerd om het werk te vervangen van de 'bevrijde' zwarte deelpachters (35).

Met andere woorden: volgens Bookchin is de slavernij te wijten aan het achterblijven van de technologie, niet aan een wereldwijd kapitalistisch systeem dat het zuiden de functie gaf om monocultuur-gewassen te exporteren. Katoen was trouwens van ondergeschikt belang in de laag-technologische, koloniale economie van de zeventiende en achttiende eeuw, toen slaven andere exportproducten produceerden, zoals tabak, rijst en indigo (McCusker & Menard 1985). Zoals elke scholier weet, heeft de technische vooruitgang de slavernij, die op dat moment minder aan het worden was juist versterkt, doordat de uitvinding van de egreneermachine samenviel met de op textiel gebaseerde industriële revolutie in Engeland (Scheiber, Vatter & Faulkner 1976: 130-134). *

Als het waar is wat Bookchin zegt over slavenhouders, zouden alle heersende klassen boven elke verdenking verheven zijn. De plantage-eigenaren hadden 'in groten getale slaven nodig' omdat ze geen machines hadden die dat werk konden doen. Waarschijnlijk hadden industriëlen om dezelfde reden kinderarbeid 'nodig'. Atheense burgers hadden slaven 'nodig' omdat hun technologie niet in staat was het schilletje van de druiven te halen, de baas te pijpen of de vele andere behoeften te bevredigen van een plichtsgetrouwe burgerbevolking die met het hoofd in de wolken liep en geen tijd had om zelf in het bestaan te voorzien. 'Nodig hebben' is maatschappelijk en economisch een relatief begrip. Ongetwijfeld hadden de zuidelijke planters en de Atheense burgers slaven nodig, maar de vraag is: hadden de slaven de zuidelijke planters of de Atheense burgers nodig?

Het andere voorbeeld van onze Decaan is ook zeer ongelukkig. Het gaat over dat klassieke instrument van vrouwenbevrijding, de wasmachine: "De moderne werkende vrouw met kinderen zou nauwelijks zonder wasmachine kunnen, die, hoe weinig ook, toch een verlichting betekent van de dagelijkse huishoudelijke werkzaamheden, voordat ze naar haar werk gaat om te gaan verdienen wat meestal het grootste gedeelte vormt van het gezinsinkomen" (49). Met andere

* Een egreneermachine is een machine die de pitten uit de ruwe katoen kon halen.

woorden: de wasmachine versterkte de huiselijke, op geslacht gebaseerde werkverdeling én stelde vrouwen in staat geproletariseerd te worden, te beginnen aan de onderkant van de betaalde arbeid (Black 1992: 29-30). Dankzij de technologie moet de moderne werkende vrouw het onbetaalde sloofwerk doen, het 'schaduwwerk' (Illich 1981) van het patriarchale huishouden, plus het onderbetaalde kapitalistische sloofwerk in kantoren, restaurants en zelfs de fabriek. De wasmachine, en huishoudelijke technologie in zijn algemeenheid, heeft vrouwen nooit tijd bespaard. Het heeft de werkzaamheden alleen maar verplaatst naar andere taken, zoals kinderverzorging (Cowan 1974, 1983) of het heeft de prestatienormen verhoogd: "Met het slimme Ariel Ultra-doseerbolletje is er geen enkel excuus meer om uw was er niet **Witter dan Wit** uit te laten zien!" Ik waag het te betwijfelen of Bookchin zijn was zelf doet. En niet alleen doordat hij de vuile was altijd buiten hangt.

In Bookchins burgerlijk Utopia 'wordt een hoge premie gezet op arbeidsbesparende vindingen zoals computers en automatische apparaten, die de mensen verlossen van onnodig gezwoeg en hen ongestructureerde vrije tijd verschaffen om zichzelf tot ontplooiing te brengen als individu en als burger' (1989: 197). Hierin geloven staat voor iemand die zo onwetend is als Bookchin gelijk aan een religieuze geloofsdaad. In de afgelopen decennia is de productiviteit ontzaglijk gestegen doordat ze veel sterker door de technologie werd opgedreven dan onze Decaan ooit had kunnen bevroeden. Ze is zelfs meer dan verdubbeld sinds 1948 (Schor 1991: 1-2, 5, 29). Vreemd genoeg echter is zelfs de 'materiële schaarste' niet minder geworden en 'het gezwoeg' al helemaal niet. Het reële inkomen is gedaald terwijl de arbeidstijd omhoog ging (Black 1994: 31-32; Black 1996b: 45). Zelfs Bookchin heeft gemerkt - letterlijk zelfs, op bladzijde 1 van zijn boek - dat 'de toenemende verpaupering van miljoenen mensen' plaatsvindt terwijl 'de intensiteit van de uitbuiting steeds meer mensen dwingt tot het accepteren van een werkweek die kenmerkend is voor de laatste eeuw' (1). Wat hij daarentegen niet heeft opgemerkt, is dat de paradox van meer vooruitgang, meer productiviteit, meer armoede en meer werk, zijn fundamenteel marxistische bewieroking van de ontwikkeling van de productiekrachten, zoals hij zelf zou zeggen 'twijfelachtig maakt.'

Onze Decaan geeft toe dat 'veel technologieën uit de aard der zaak overheersend zijn en slecht voor het milieu' (34). Maar hij kan zich niet voorstellen dat ze het werk verslechteren en laten toenemen. Het interesseert hem ook geen moer. Sinds *Post-Scarcity Anarchism* (1971) heeft hij nauwelijks nog aandacht besteed aan arbeid. Na 25 jaar uni-

versiteitsbureaucratie is de fabriek een vage herinnering geworden. In zijn eerste-beginselenboekje uit 1989 dat een samenvatting is van zijn opvattingen omtrent hoe de samenleving veranderd zou moeten worden, worden precies twee regels gewijd aan werk, en dan nog alleen maar waar hij plichtmatig accoord gaat met het idee van het laten roteren van werkzaamheden (1989: 195). Het enige waar Bookchin echt in geïnteresseerd is, is politiek en ecologie, en in die volgorde. Zolang technologie maar niet 'overheersend' is of 'slecht voor het milieu' betekent de invloed ervan op arbeid voor hem niets.

Er is geen betere illustratie van Bookchins onbeduidendheid en zelfbedrog dan het schril contrast dat er bestaat tussen zijn fervente belangstelling voor de politiek en zijn onverschilligheid ten opzichte van arbeid. Hij gelooft, omdat hij daarin wil geloven, dat er 'de afgelopen tijd slechts zelden een overtuigender algemeen gevoel heeft bestaan voor een nieuwe politiek' (59). Dat is in tegenspraak met hoe hij deze tijd karakteriseert, namelijk 'gericht op de privé-sfeer, het individu en a-politiek.' De waarheid is, dat er de laatste jaren een steeds overtuigender gevoel is gaan ontstaan voor geen politiek!

Anderzijds is het zo, dat als er ten opzichte van de laatste decennia één aspect van het leven van gewone mensen in het oog springt, dan is het wel werk. Langere werktijden, lagere netto inkomens en een toenemende vrees voor werkloosheid hebben de vreugdeloosheid en de vernedering van het werk zelf niet kunnen compenseren. Bookchin, die er altijd als de kippen bij is om potentieel revolutionaire bronnen van maatschappelijke malaise op te sporen, betuigde in de zestiger jaren nog zijn goedkeuring met het feit dat de jongere generatie er weinig voor voelde in de carrièreval te trappen (Bookchin 1970: 54, 61; 1971: 175-176; cf. 1994: 30). Maar terwijl andere Bookchin-goedgekeurde tendensen zoals de jeugdcultuur weer op krachten kwamen, werd de steeds breder gedragen opstand tegen werk een hardnekkig trekje van de Amerikaanse werkvloer (DeLeon 1996: 196-197; Zerzan 1988: 170-183). Doordat de jeugdcultuur spontaan en niet-cerebraal was, kon ze niet worden uitgekocht door bazen, noch worden georganiseerd door links. Het zijn de mensen die overwerkt zijn, tezamen met de werklozen, die een potentieel revolutionaire kracht vormen! (Black 1996a)

10 HOU JE KOP, MARXIST!

Tenzij een ideologie zoetjesaan wegkwijnt, zal ze uit de aard der zaak verharden tot een dogma. Na Jezus komt Paulus en op 'n gegeven moment een paus, alleen in naam onschuldig. Dat het niet zo lang zou duren voordat het bookchinisme zou verkalken tot een starre overtuiging kan dus geen verwondering wekken. Zelfs toen het nog goed ging, zat het bookchinisme al onder de reuma van Rousseau, St.-Simon, Marx en Arendt. En het bookchinisme is altijd al dubbelhartig geweest ten aanzien van technologie en schaarste. Inhoudelijk gezien stond het ecologisch aspect op gespannen voet met de veel-beleden burgerlijke gehoorzaamheid, ten opzichte waarvan de ecologie achteraf slechts een bijkomstigheid was, een toevoegseltje. Het bookchinisme wordt ontsierd door buitenissigheden zoals primitieve gerontocratie en Zwitserse anarchie, en deze dingen worden niet gecompenseerd met ironie, laat staan humor. Maar wat echt verbazingwekkend is, is dat Bookchin het bookchinisme niet overlaat aan de Plekhanovs, Kautsky's en Lenins. Nee, Bookchin zal zijn ideologie zelf onder het volk verspreiden!

Het valt een recensent van de *Green Anarchist* op dat onze Decaan 'juist de beste dingen uit zijn *Ecology of Freedom* voortdurend ofwel reduceert of helemaal verwerpt,' waarbij hij de dialectiek verruilt voor het dualisme (Anoniem 1996: 22). In feite komt hij terug op de beste dingen die hij ooit heeft geschreven. Zodoende zou dit tractaat, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism*, geschreven door de eertijdse auteur van 'Luister, marxist!' als titel kunnen hebben gehad: 'Luister naar de marxist!' De schrijver van *Desire and Need* (2) doet verlangen nu af als hebzucht. Het ruimhartige, 'verzoeningsgezinde' animisme van de organische gemeenschap (Bookchin 1982: 98) is ineens 'een onverklaarbare, vaak angstaanjagende droomwereld' geworden 'die zij [de onwetende oerwoudkonijntjes] voor de werkelijkheid aanzien' (42). De schrijver die ooit de drop-out cultuur toejuichte (Bookchin 1970: 63 n. 1) is nu de 'levenswijzen van het lompen-proletariaat' aan het zwartmaken (56). De schrijver die tegenwoordig het woord *zine* niet meer uit z'n strot krijgt zonder de badinerende aanhalingstekens (51) heeft vroeger zelf een '*zine*' uitgegeven: *Comment* (Bookchin 1979: 28). Er zijn honderden van dit soort tegenstrijdigheden. Maar onze Decaan is er zich niet bewust van.

"Ongetwijfeld," zo buldert Bookchins oekaze, "is het al niet meer mogelijk - in mijn ogen - om jezelf anarchist te noemen zonder er

een bijvoeglijk naamwoord aan toe te voegen, teneinde jezelf te onderscheiden van leefstijl anarchisten" (61). Dat nu, is nog het meest redelijke voorstel van heel zijn essay! Ik stel voor dat hij zichzelf een 'bookchinistisch anarchist' noemt of, als zijn bescheidenheid dat niet toelaat een 'anti-leefstijl anarchist.' Geen mens snapt dan waar hij 't over heeft, dus als hij zichzelf op die manier introduceert, zou dat enige nieuwsgierigheid kunnen losmaken omtrent zijn denkbeelden. Precies zoals wanneer je jezelf zou voorstellen als een primitief-geestelijke duopassagier-baptist.

Elke poging om de terminologie te standaardiseren op Bookchins tendentieuze voorwaarden is gedoemd te mislukken. De meeste anarchisten zouden zich namelijk überhaupt veel liever sociaal anarchist noemen dan 'leefstijl anarchist.' Door Bookchins traktaat zal weliswaar geen enkele leefstijl anarchist - waarvan het aantal 'in de duizenden' loopt (1) - worden omgeturnd tot sociaal anarchist, maar ze zouden erdoor aangespoord kunnen worden zich in te smeren met een zonnebrandcrème met de factor nul. Dan worden we, net als sociaal anarchisten zo rood als een biet, zelfs als we net als onze Decaan niet eens anarchist zijn. De verstokte diehard bookchinisten zouden vervolgens terug kunnen slaan door zichzelf 'zeer sociale anarchisten' te noemen maar u begrijpt waar dat toe leidt. Ze zitten schijnbaar te springen om een naam die geen mens meer wil hebben. Wat te denken van marxist?

11 NA LINKS DE ANARCHIE

In één opzicht heeft Murray Bookchin gelijk. Weliswaar komt hij daartoe op de enige manier waar hij nog tot in staat is, namelijk om de verkeerde redenen, maar anarchisten staan inderdaad op een keerpunt. Voor het eerst in de geschiedenis vormen zij de enige revolutionaire beweging. Niet alle anarchisten zijn revolutionair, maar het is heden ten dage onmogelijk revolutionair te zijn zonder in woord of daad anarchist te zijn.

Vanaf het moment dat het anarchisme een bewuste stroming werd, heeft het in de schaduw gestaan van links in zijn algemeenheid en het marxisme in het bijzonder. Vooral sinds de vorming van de Sovjet Unie heeft het zich effectief (en daarom ook ineffectief) gedefinieerd in relatie tot het marxisme. Dat anarchisten steeds gereduceerd werden tot een randverschijnsel van het communisme, vooral in revolutionaire situaties, is een dermate regelmatig terugkerend trekje van hun geschiedenis geweest, dat het geen toeval kan zijn. Anarchisten zijn altijd gefixeerd geweest op het marxisme als de grote rivaal en hebben altijd gewedijverd met marxisten op hun - de linkse - voorwaarden. En zodoende hebben anarchisten altijd verloren.

Het marxisme was ideologisch al lang bankroet tegen de tijd dat het Europees communisme instortte. Als theoretisch model bestaat het alleen nog als een verschijnsel dat je op een universiteitscampus kunt tegenkomen, en dan nog van hooguit één faculteit. Dat het marxisme hardnekkig blijft voortleven komt voornamelijk doordat het parasiteert op het feminisme en diverse rassen-nationalismen. Als staatsvorm rest er van het marxisme enkel nog een oosters despotisme, ondenkbaar als model voor het westen. Plotseling doen 70 jaren van anarchistische excuses er niet meer toe.

Hoewel de anarchisten net als ieder ander door deze ontwikkelingen werden verrast, waren ze niet zo onvoorbereid als ze dat twintig jaar geleden geweest zouden zijn. Velen waren al bewust of onbewust afgedwaald van hun traditionele plek op 'de linkervleugel van alle socialismes' (6). Maar niet door naar rechts op te schuiven. Zoals zoveel Amerikanen konden ook zij geen verschil meer ontwaren tussen links en rechts dat belangrijk genoeg was om te kiezen voor een van beide. En toen het linkse vernisje - of je kan wel zeggen de teerlaag - die ze zoals gebruikelijk hadden opgedaan op de universiteit begon af te slijten, flakkerde daar een ingeboren anti-autoritaire houding doorheen.

De marxisten die ze op de campus tegenkwamen waren te belachelijk om serieus te nemen, niet als rivalen en niet als referentiepunten. (Dat sommigen professor waren, maakte ze alleen maar belachelijker.) Meer dan ooit eisten anarchisten dat de beleving van het dagelijks leven de 'personalistische' grondslag zou vormen van de politiek. En ze stelden zich open voor theoretici zoals de situationisten, voor wie de beoordeling van het dagelijks leven een eerste principe was. Ze gingen grasduinen op de vuilnisbelt van afgedankte doctrines en culturen en begonnen zelf, als in een collage, recombinante wereldbeelden samen te stellen. En als Nietzsche's definitie klopt dat de mens het dier is dat lacht, vonden ze ook iets terug van hun menselijkheid.

Nu ben ik onmiddellijk bereid om toe te geven dat dit beeld ietwat te rooskleurig is. Het is namelijk niet rood genoeg. Een deel van de Noord-Amerikaanse anarchisten, vooral de syndicalisten, bleef door en door links. Als zodanig delen zij in de teloorgang van de rest van links. Ze hebben geen eerste of zelfs tweedeklas denkers meer in hun gelederen. Andere groepjes anarchisten dienen slechts als reservetroepen voor de kieskeurige linkse sub-ideologieën zoals feminisme en de Derde Wereld-nationalismes (inclusief de studie van inheemse volken), al met al de wat grotere wrakstukken van Nieuw Links. Ook zij hebben weliswaar hun praatgrage papegaaien voortgebracht maar niemand die ook maar iets te vertellen heeft. Veel andere anarchisten houden weliswaar ook nog spoortjes links vast, maar dat hoeft niet erg te zijn. Wat belangrijk is, is dat velen van hen, hoe klein hun invloed ook moge zijn, gewoon niet meer een linkse ideologie aanhangen. Bookchins jeremiade is het gevolg van de schok die hij kreeg toen hij inzag wat deze ongekende situatie in feite betekende.

De voorwaarde voor elke substantiële toename van anarchistische invloed is dat anarchisten hun breuk met links expliciet maken. Dat betekent niet dat ze de kritiek op links tot spil moeten verheffen van hun analyses en acties. Integendeel. Die houding is nu juist altijd symptomatisch geweest voor de satellietstatus van het anarchisme. Het is voldoende om, als de gelegenheid zich voordoet, te laten zien wat dat linkse gedachtengoed in feite inhoudt, namelijk een variant van een dominante ideologie - of tenminste een gezagsgetrouwe oppositie - die vroeger goed was in het oppeppen van revolutionaire tendensen. Ik zie niet in waarom anarchisten een gehaat deel van de impopulariteit van links zouden moeten erven. Laten we onze eigen vijanden creëren.

En onze eigen vrienden. Aangezien er echt iets anarchistisch zit in bepaalde populaire maatschappelijke tendensen, zouden we moe-

ten proberen anarchistische visies populair te maken. Sommige anarchistische thema's, zowel oude als nieuwe, klinken door in algemeen verbreide opvattingen. En het hoeft niet per se elitair of manipulatief te zijn als je het voorstel lanceert dat het anarchisme allerlei onontwikkelde anti-autoritaire tendensen kan verhelderen en uitwerken. Dat kan gaan op een imperialistische en opportunistische wijze maar ik denk dat 't ook op een verstandige manier kan, in goed vertrouwen. Mochten we ons vergissen, geen paniek, we zullen er alleen niet bijster populair door worden. Maar daar zijn we aan gewend. Zeker in het begin zullen veel mensen ervoor terugschrikken de anarchistische conclusies te trekken die volgens ons een logisch gevolg zijn van hun standpunten en van hun waarden en normen. Maar sommigen - met name de jongeren - zullen er helemaal niet voor terugschrikken, ook niet zodra ze ermee geconfronteerd worden.

Overigens is 'zieltjes winnen' niet het enige doel van anarchistische propaganda-acties. Het kan ook de verstikkend benepen reikwijdte van het Noord-Amerikaans politiek debat vergroten. We zullen misschien nooit het merendeel van de intelligentsia aan onze zijde krijgen, maar we kunnen ze wel stormrijp maken. Van sommigen kunnen we sympathisanten maken, of wat de stalinisten 'reisgenoten' noemden, en Lenin 'bruikbare idioten.' Ze zullen onze ideeën belasteren maar ze ook, misschien in verminkte vorm, verspreiden. En 'legitimeren' in de zin dat ze serieus genomen moeten worden. Zodoende zal tegen de tijd dat onze ideeën daadwerkelijk worden overgenomen door degenen die ze begrijpen, hun kracht om tegen die ideeën in te gaan verzwakt zijn.

Amerikanen en ongetwijfeld ook anderen - maar ik hou me even aan de Amerikaanse context waar Bookchin zich tot richt - zijn werkelijk in zekere zin anarchistisch. Ik zou niet net als David De Leon (1978) durven te zeggen dat er iets aangeboren, eeuwenoud anarchistisch in Amerikanen zit, want onze overtuigingen en gedragingen zijn lang heel anders geweest. De meeste hedendaagse anarchisten en andere radicalen - waartoe ik mezelf reken - zijn zelfs bewust en openlijk anti-Amerikaans geweest. Op de universiteit was geschiedenis een van mijn doctoraalvakken maar ik volgde alleen colleges over Europese geschiedenis. Omdat de Europeanen een revolutionair erfgoed hadden dat wij Amerikanen niet bezaten. Dacht ik. Veel later kwam ik tot de ontdekking dat Amerikanen soms veel revolutionairder (en dus voor mij interessanter) waren geweest dan ik ooit had vermoed. Hoewel deze ontdekking mij niet op slag veranderde in een patriot - zie mijn anti-Golfoorlog activiteiten (Black 1992: ch. 9) - wakkerde het wel mijn

belangstelling aan voor de Amerikaanse geschiedenis. En die heb ik nog steeds. Anarchie betekent tegelijkertijd zowel een verdieping van bepaalde Amerikaanse waarden als de antithese van sommige andere. Daarom heeft het voor Amerikaanse anarchisten geen enkele zin om pro- of anti-Amerikaans te zijn. Ze moeten gewoon zichzelf zijn - het enige gebied waarop ze onbetwist deskundig zijn - en dan maar zien waar dat toe leidt.

Post-links anarchisme bevindt zich nu in de positie om weliswaar niet een volledig programma maar toch een aantal revolutionaire thema's naar voren te brengen die op dit moment relevant zijn en weerklank vinden. Het is in tegenstelling tot het bookchinisme ondubbelzinnig anti-politiek, en veel mensen zijn op dit moment al anti-politiek. Het is in tegenstelling tot het bookchinisme hedonistisch, en veel mensen zien niet in waarom het leven, als het toch geleefd moet worden, niet zo plezierig mogelijk mag zijn. Het is in tegenstelling tot het bookchinisme 'individualistisch' want als de vrijheid en het geluk van elk individu - elke Tom, Dick en Murray - niet de maatstaf vormen voor een goede samenleving, wat dan wel? Veel mensen vragen zich af wat er fout aan is, gelukkig te willen zijn. In tegenstelling tot het bookchinisme staat post-linkse anarchie niet per se afwijzend, maar toch tamelijk wantrouwend tegenover de hardnekkige, nooit ingeloste belofte van bevrijding door de high tech. Maar het belangrijkste zou wel eens kunnen zijn dat mensen massaal een hekel hebben gekregen aan werk. Arbeid is iets dat steeds onbelangrijker is geworden voor linkse intellectuelen, terwijl het steeds belangrijker en onderdrukkender is geworden voor mensen buiten de universiteiten, zij die echt moeten werken. De meeste mensen zouden liever minder werken dan vaker vergaderen. Hetgeen betekent dat de meeste mensen slimmer en gezonder van geest zijn dan Murray Bookchin. Over het algemeen zien post-linkse anarchisten onze tijd niet een-dimensionaal als oftewel een 'decadent, verburgerlijkt tijdperk (1) van maatschappelijke reactie' (9) of als de dageraad van het tijdperk van Aquarius. Ze neigen naar pessimisme, maar meestal niet zo erg als onze Decaan. Het systeem, zoals altijd instabiel, creëert voortdurend omstandigheden die het ondermijnen. De wonden die het zichzelf toebrengt, wachten op ons zout. Wanneer je niet in vooruitgang gelooft zal het je nooit teleurstellen. Maar misschien zul je toch vooruitgang boeken.

Terwijl ik dit essay zat te schrijven, merkte ik tot mijn eigen verbazing dat traditioneel-anarchistische thema's en praktijken op bepaalde punten beter aansloten op populaire tendensen als ooit tevoren. De meeste Amerikanen sluiten zich bijvoorbeeld bij anarchisten aan

op het punt van het niet-deelnemen aan verkiezingen. En die mensen zouden best wel eens geïnteresseerd kunnen zijn in de motieven van de anarchist. De klassenstrijd op het niveau van de productie hoeft op niet veel belangstelling te rekenen van de zijde van universitaire bookchinistisch-arendtistische intellectuelen die zich bezighouden met de mogelijkheden van het burgerschap, maar ze is van grote betekenis voor de arbeiders die net zijn afgestudeerd en die, voor zolang als het duurt, terechtkomen in de vernederende situatie die ze juist gehoopt hadden te omzeilen toen ze slaagden voor hun middelbare school. Nu moeten ze werken, om hun studielening af te lossen die ze een tussenperiode van relatieve vrijheid heeft verschaft, een Tijdelijke Autonome Zone als het ware. Een vrijheid die ze misschien nooit meer zullen proeven, hoeveel ze straks ook gaan verdienen. Misschien hebben ze dan intussen net genoeg geleerd om zich af te vragen of het leven er altijd zo uit moet zien.

Maar de nieuwe thema's van het nieuwe anarchisme of liever gezegd, de nieuwe anarchismen hebben ook aantrekkingskracht op het grote publiek doordat ze inspelen - niet op heersende illusies - maar (en waarom ook niet?) op heersende desillusies. Neem de technologie bijvoorbeeld. Een politieke beoordeling van de technologie zou wel eens heel zinvol kunnen zijn voor de high tech-gebruikers die nooit iets hebben gemerkt van de 'bevrijdende potentie' die hen zo vaak is beloofd maar nooit geleverd door de progressieven, marxisten, syndicalisten, bookchinisten en andere technocraten. Op z'n allerzachtst gezegd is *trickle-down* techno-bevrijding net zo bedrieglijk als *trickle-down* economie (laat de rijken zo rijk worden dat er altijd wel 'n paar kruimels van tafel vallen). Het programmeren van een computer is misschien wel interessanter, maar nauwelijks bevrijdender dan het inponsen van gegevens. En de werktijden zijn nog langer ook. Nee, er gloort echt geen licht aan het eind van de carpale tunnel.

Uit welke elementen de nieuwe anarchismen ook zijn samengesteld en hoe hun toekomst er ook uit zal zien, het oude anarchisme - het libertaire randje van *The Left That Was* - is uitgepoept. De bookchinistische scheet was het gevolg van een rare samenloop van omstandigheden, een onwelriekend mengsel van oud anarchisme en nieuw links, waar onze aankomend Decaan per ongeluk wat hippe ecologie bijdeed, plus (en dit is veel te lang onopgemerkt gebleven) die idiote stads-etatistische obsessie van 'm. Te elfder ure stuntelt Bookchin voort als de verdediger van die *old-time religion*. Het anarchisme-als-bookchinisme is een confusionistische episode geweest, zoals zelfs hij, de ontwerper,

schijnbaar nog gauw wil concluderen.*

Mocht het woord decadentie enige betekenis hebben dan is *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism* een exercitie in decadentie, om niet te zeggen futiliteit. Als 'decadentie' überhaupt nog enige betekenis heeft, dan betekent het een verslechtering ten opzichte van een voorgaand, hoger prestatieniveau. Ofwel iets slechter doen dat in het verleden beter werd gedaan. In die betekenis kunnen de nieuwe anarchismen van de leefstijl anarchisten onmogelijk decadent zijn, want wat die doen is hooguit een klein beetje beter en op z'n minst iets totaal anders dan waar de oude-stijl anarchisten van de linkervleugel zich mee bezighielden. In vergelijking met vroeger is zelfs Bookchin met andere dingen bezig, weliswaar nooit fantastisch goed, maar toch stukken beter.

Wat er op dit moment binnen het anarchisme plaatsvindt, komt overeen met wat binnen de wetenschap bekend staat als een paradigma-wisseling (Kuhn 1970). Een paradigma is een allesomvattend referentiekader. Het is breder dan een theorie of ideologie. Een paradigma geeft richting aan de ontwikkeling van het denken bij hen die binnen dat paradigma opereren. Dat dit enigszins een cirkelredenering is, wordt door de ontwerper zelf erkend (ib.: 176). Maar de waarheid zit nu eenmaal altijd in een cirkel: een hermeneutische cirkelgang van interpretaties waaruit je niet kunt ontsnappen, maar waarvan we wel met onze perspectieven de diameter kunnen vergroten. We hoeven hier niet stil te staan bij de details, en trouwens ook niet bij de gebreken, van Kuhns veelbesproken model van wetenschappelijke theorie en praktijk, iets wat ik overigens wel alle anarchisten zou willen aanbevelen die in staat zijn tot gespierder denken dan Bookchin en de meeste andere anarcho-'intellectuelen.' Ik wil alleen even aandacht vragen voor twee aspecten van deze historische benadering ter verklaring van het theoretisch denken, die mijns inziens nieuwe gezichtspunten openen.

Het eerste aspect is het denkbeeld van 'normale wetenschap,' dat verwijst naar de dagelijkse praktijk van de gewone wetenschappers: het uitwerken van de gevolgen die in het heersend paradigma zitten opgesloten. De natuurkunde van Newton bijvoorbeeld heeft astronomen en fysici al meer dan tweehonderd jaar tevreden of althans beziggehouden: het draagt de problemen aan, plus de criteria om te beoordelen wat als mogelijke oplossing zou kunnen gelden.

Het klassieke anarchisme van Godwin, Proudhon, Bakoenin en vooral Kropotkin kan worden beschouwd als het oorspronkelijke politie-

---

* Bob Black bedoelt met 'confusionistisch' iets dat verward is en tegelijk verwarring zaait.

ke paradigma van het anarchisme. Ondanks al hun onderlinge verschillen, verschaften ze vele antwoorden alsmede een context om er nog veel meer te ontwikkelen. Als gevolg daarvan gingen latere denkers zoals Malatesta, Goldman, Berkman, de anarcho-syndicalisten en de intellectuelen die schreven voor *Freedom* zich met dit 'normaal anarchisme' bezighouden: door het paradigma te herbevestigen, te ontwikkelen, te actualiseren en op details te verbeteren. Ook mannen als Herbert Read, George Woodcock, Alex Comfort en Paul Goodman werkten binnen deze traditie in het barre klimaat van de jaren veertig en vijftig. Dat ik hun activiteiten nu karakteriseer als afgeleid van het oorspronkelijke, betekent geenszins dat ik er denigrerend over wil doen, of over hen persoonlijk. Juist doordat het klassieke paradigma in potentie zo rijk was, hebben intelligente anarchisten er verfrissende ideeën aan ontleend door het toe te passen op twintigste-eeuwse ontwikkelingen. Echter, de ontwikkelingen hebben het paradigma al lang ingehaald. Het lijkt erop dat er te veel 'anomalieën,' zoals Kuhn ze noemt, op geforceerde wijze in overeenstemming zijn gebracht met het paradigma, zonder dat het besef doordrong dat hier sprake was van kunstmatigheid. Het klassiek anarchisme is evenals links in het algemeen, uitgespeeld. Murray Bookchin, in wie sommige anarchisten ooit de eerste theoreticus van een nieuw anarchistisch paradigma zagen, heeft zich ontpopt als de laatste kampioen van het oude, het staartje van wat hij zelf *The Left That Was* noemt: Gewezen Links!

Het tweede aspect van Kuhns betoog dat nieuwe inzichten kan verschaffen, is de wijze waarop de verdringing van een paradigma er in de praktijk uitziet:

Wanneer in de ontwikkeling van een natuurwetenschap een individu of groep als eerste komt met een synthese die het merendeel van de volgende generatie beoefenaars kan boeien, zullen de oude scholen geleidelijk verdwijnen [onderstreping BB]. Gedeeltelijk wordt dat veroorzaakt doordat de leden zich tot het nieuwe paradigma bekeren. Er zijn echter altijd enkele mannen die vasthouden aan deze of gene oude visie. Maar doordat ze gewoon niet meer gelezen worden, komen ze buiten de beroepsgroep te staan, die hun werk vervolgens negeert (Kuhn 1970: 18-19).

Kuhn legt uit dat dit betrekking kan hebben op onbuigzame individuen maar 'interessanter nog is het uithoudingsvermogen van hele scholen die steeds geïsoleerder komen te staan van de beroepsweten-

schap. Zie bijvoorbeeld de astrologie, die ooit een integraal onderdeel vormde van de astronomie' (ib.: 19 n. 11).

Nu zou ik niet durven te beweren dat anarchisme een wetenschap is - zo'n pretentie is zelf onderdeel van het in onbruik geraakte paradigma - maar de gelijkenis is verhelderend. Zoals Bookchin toegeeft en betreurt, verruilen 'duizenden' anarchisten (de 'volgende generatie beoefenaars') steeds vaker het sociaal anarchisme voor 'leefstijl anarchisme.' Ook hebben inmiddels - echt waar - enkele aanhangers van de oude school zich bekeerd. Andere figuren die ooit een prominente positie innamen, zullen, zoals Kuhn al opmerkte (ibid.) zichzelf marginaliseren, precies zoals met onze Decaan het geval is. En om de vergelijking compleet te maken: de richtingen die ooit 'integrale onderdelen' van het anarchisme waren, staan nu op het punt hun eigen weg te gaan - zoals de astrologie zich afsplitste van de astronomie - willen ze enige hoop op overleven behouden. Bookchinisme of 'sociale ecologie' is ondanks de inspanningen van onze Decaan nooit een integraal onderdeel van het anarchisme geworden. Mocht het zo zijn dat het nog een tijdje voortleeft nadat Hij is heengegaan, dan zal het sociaal-ecologisch anarchisme ongeveer dezelfde verhouding hebben tot de nieuwe anarchismen als de astrologie ten opzichte van de astronomie.

Ik verwacht hetzelfde voor de in populariteit afnemende, anarcho-linkse fundamentalismen. Daarvan lijken er nog drie te bestaan. De eerste is het vermeend puur-en-simpel anarchisme van bijvoorbeeld Fred Woodworth van *The Match!* Of van wijlen, de nauwelijks beweende Bob Shea. Hun idee is: laten we gewoon de staat opheffen en later zoeken we de onbeduidende details wel uit, bijvoorbeeld hoe we zullen leven. Dit anarchisme ontkent de meest fundamentele principes op sociaal-economisch terrein. Als we voorts vaststellen dat nog slechts anderhalve paardenkop zich volgeling durft te noemen van dit volstrekt geschift soort fundamentalisme (Black 1994: 42-44) zal het zichzelf uit de aard der zaak verbannen naar de onvermijdelijke vergetelheid. Zelfs Bookchin zou zich generen om met dit anarchisme geassocieerd te worden. Een marxist is in staat tot veel vergissingen en gruwelijke blunders - en meestal begaat hij er ook wel een paar - maar er is één ding waar een marxist niet onverschillig tegenover kan staan, en dat is politieke economie en de maatschappelijke productieverhoudingen.

Het tweede verouderde links-anarchisme is het anarcho-syndicalisme. Ondanks dat het een arbeidersideologie is, zijn de paar aanhangers die daadwerkelijk afkomstig zijn uit de arbeidersklasse hoogbejaard. Hoewel het per definitie een ideologie is die op de vakbonden

georiënteerd is, valt er in geen enkele vakbond enige syndicalistische aanwezigheid te bespeuren. Een syndicalist is eerder professor dan proletariër, eerder folkzanger dan fabrieksarbeider. Hoewel syndicalisten vanuit hun eigen principe organisatoren zijn, hebben ze onderling mot gekregen en zijn in allerlei splintergroeperingen uiteengevallen. Vreemd genoeg kent deze saaiste aller anarchismen de meest irrationele, hysterische aanhangers. Slechts een kleine minderheid van de Noord-Amerikaanse anarchisten is syndicalist. Als het syndicalisme al blijft bestaan, zal dat zijn als universitaire cultus, in toenemende mate geïsoleerd van de anarchistische hoofdstromingen.

Het derde links-anarchisme is het anarco-feminisme. Ik geef toe dat deze categorie aanvechtbaar is. Het zogenaamd radicaal feminisme was weliswaar van oorsprong socialistisch, maar het is extreem rechts in de leer geworden (Black 1986: 133-138). Het anarco-feminisme heeft altijd al, soms zelfs uit principe, separatistische neigingen gehad. Het is altijd veel meer georiënteerd geweest op feministisch overheidsdenken dan op anarchisme. Inmiddels raakt het al aardig ingekapseld, en daardoor geïsoleerd van de anarchismen. De feministische aanwezigheid binnen het anarchisme is meer schijn dan werkelijkheid. Anarchistische vrouwen noemen zichzelf feministisch uit macht der gewoonte. Of uit vrees dat als ze zich niet als zodanig identificeren, ze de vrouwen die dat wel doen afvallen. In het anarchisme van de meesten die in naam anarco-feminist zijn, zit gelukkig weinig tot niets specifiek feministisch. Feminisme is zo overduidelijk een ideologie van het establishment geworden en zo ver afgedreven van haar radicale, grotendeels mystieke wortels, dat anarchisten de feministische ideeën alleen nog bevestigen 'omdat het zo hoort.' Een schaamlippendienst. Net als alle andere linkse ideologieën is het feminisme een nodeloos blok aan het anarchistisch been.

Na links houdt het leven niet op. En na het anarchisme bestaat er nog zoiets als de anarchie. Post-linkse anarchisten gaan allerlei richtingen op. Wie weet vinden er een paar de weg, of liever gezegd de wegen naar een vrije toekomst.

BIBLIOGRAFIE

- Adams, Robert M. (1983). *Decadent Societies.* San Francisco, CA: North Point Press

- Adorno, Theodor W. (1990). "Punctuation Marks." *The Antioch Review* (Summer): 300-305

- Andrieux, Maurice (1972). *Daily Life in Venice in the Time of Casanova.* New York & Washington, DC: Praeger Publisher

- [Anoniem] (1988). Review of *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship,* by Murray Bookchin. *Orbis: A Journal of World Affairs 32* (Fall): 628

- [Anoniem] (1996). Review of *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm*, by Murray Bookchin. *Green Anarchist 42* (Summer): 22-23

- Ansell-Pearson, Keith (1994). *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*. Cambridge: Cambridge University Press

- Apter, David E., & James Joll, eds. (1972). *Anarchism Today*. Garden City, NY: Anchor Books

- Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago, IL & London: University of Chicago Press

- Avrich, Paul (1984). *The Haymarket Tragedy*. Princeton, NJ: Princeton University Press

- Babbie, Earl (1992). *The Practice of Social Research*. Sixth Edition. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company

- Bailyn, Bernard (1992). *The Ideological Origins of the American Revolution*. Enlarged Edition. Cambridge: Harvard University Press

- Bakunin, Michael (1990). *Statism and Anarchy*. Edited by Marshàll Shatz. Cambridge: Cambridge University Press

- Beals, Ralph L. (1969). *Politics of Social Research: An Inquiry into the Ethics and Responsibilities of Social Scientists*. Chicago, IL: Aldine Publishing Company

- Benbow, William (ongedateerd). *Grand National Holiday and Congress of the Productive Classes*. Edited by S.A. Bushell. London: Pelagian Press

- Bey, Hakim (1991). *T.A.Z.: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchism, Poetic Terrorism*. Brooklyn, NY: Autonomedia

- Binford, Lewis R., & W.J. Chasto, Jr. (1976). "Nunamiut Demographic History: A Provocative Case." In Zubrow (1976), pp. 63-143

- Binford, Sally R. (1968). "Ethnographic Data and Understanding the Pleistocene." In Lee & DeVore (1968a), pp. 274-275

- Black, Bob (1986). *The Abolition of Work and Other Essays*. Port Townsend, WA: Loompanics Unlimited

---- (1992). *Friendly Fire*. Brooklyn, NY: Autonomedia

---- (1994). *Beneath the Underground*. Portland, OR: Feral House

---- (1996a). "Technophilia, An Infantile Disorder." *Green Anarchist* 42 (Summer): 13-15

---- (1996b). "What's Wrong With This Picture?" *Exquisite Corpse* 57: 43-45

---- (1996c). Unpublished review of *Grand National Holiday and Congress of the Productive Classes*, by William Benbow

---- (1996d). "Zero Work." *Small Magazine Review* 28(6) (June): 22

----, & Mike Gunderloy (1992). "Neo-Individualism Reconsidered." In Black (1992), pp. 199-201

----, & Adam Parfrey, eds. (1989). *Rants and Incendiary Tracts: Voices of Desperate Illumination, 1558 to Present*. New York: Amok Press & Port Townsend, WA: Loompanics Unlimited

- Black, Robert C. [Bob Black] (1985). "The Heavenly City of the 20th-Century Political Philosopher: Walzer on Judging." *Legal Studies Forum* 9(3): 259-279

- Blainey, Geoffrey (1976). *Triumph of the Nomads: A History of Aboriginal Australia*. Woodstock, NY: Overlook Press

- Bolloten, Burnett (1991). *The Spanish Civil War*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press

- Bookchin, Murray (1970). "The Youth Culture: An Anarcho-Communist View." In *Hip Culture: Six Essays on Its Revolutionary Potential* (New York: Times Change Press), pp. 51-63

---- (1971). *Post-Scarcity Anarchism*. Berkeley, CA: The Ramparts Press

---- (1974). *The Limits of the City*. New York: Harper & Row Colophon Books

---- (1977). *The Spanish Anarchists: The Heroic Years*. 1868-1936. New York: Free Life Editions, 1977

---- (1979). "Marxism as Bourgeois Sociology." *Our Generation* 13(3) (Summer): 21-28

---- (1982). *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Palo Alto, CA: Cheshire Books

---- (1987a). *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*. San Francisco, CA: Sierra Club Books

---- (1987b). "Thinking Ecologically: A Dialectical Approach." 18(2) *Our Generation* (March): 3-40

---- (1989). *Remaking Society*. Montreal, Canada & New York: Black Rose Books

---- (1990). "Radical Politics in an Era of Advanced Capitalism." *Our Generation* 21(2) (June): 1-12

---- (1991). *Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Revised Edition. Montreal, Canada: Black Rose Books

---- (1994). *To Remember Spain: The Anarchist and Syndicalist Revolution of 1936*. Edinburgh, Scotland & San Francisco, CA: AK Press

---- (1996). "Anarchism: Past and Present." In Ehrlich (1996), pp. 19-30
- Boyd, Robert & Peter J. Richerson (1993). "Culture and Human Evolution." In Rasmussen (1993), pp. 119-134
- Borkenau, Franz (1963). *The Spanish Cockpit*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, Ann Arbor Paperbacks
- Brademas, Stephen John (1953). "Revolution and Social Revolution: A Contribution to the History of the Anarcho-Syndicalist Movement in Spain: 1930-1937." Ph.D. dissertation, University of Oxford
- Bradford, George (1996). "Media: Capital's Global Village." In Ehrlich (1996), pp. 258-271
- Broué, Pierre, & Émile Témime (1972). *The Revolution and the Civil War in Spain*. Cambridge: MIT Press
- Brown, L. Susan (1993). *The Politics of Individualism: Liberalism, Liberal Feminism and Anarchism*. Montreal, Canada: Black Rose Books
---- (1995). "Does Work Really Work?" *Kick It Over* 35: 14-17
- Camatte, Jacques (1995). *This World We Must Leave and Other Essays*. Edited by Alex Trotter, Brooklyn, NY: Autonomedia
- Clark, John (1982). Review of *Toward an Ecological Society*, by Murray Bookchin. *Our Generation* 18(2) (Summer): 52-59
---- (1984). *The Anarchist Moment: Reflections on Culture, Nature and Power*. Montreal, Canada: Black Rose Books
---- (1990). "Bookchin, Murray (b. 1921)." *Encyclopedia of the American Left*, Ed. Mari Jo Buhle, Paul Buhle & Dan Georgakas. New York & London: Garland Publications
- Cohen, Mark N. (1987). "The Significance of Long-Term Changes in Human Diet and Food Economy." In Harris & Ross (1987), pp. 261-283
- Cohen, M.N., & G.S. Armelagos, eds. (1984). *Paleopathology at the Dawn of Agriculture*. New York: Aacademic Press
- Colbourn, H. Trevor (1965). *The Lamp of Experience: Whig History and the Intellectual Origins of the American Revolution*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press
- Conkey, Margaret W. (1984). "To Find Ourselves: Art and Social Geography of Prehistoric Hunter Gatherers," In Schrere (1984), pp. 253-276
- Cooke, Jacob E., Ed. (1961). *The Federalist*. Middletown, CT: Wesleyan University Press
- Cowan, Ruth Schwartz (1974). "A Case Study of Tehcnological Change: The Washing Machine and the Working Wife." In Hartman & Banner (1974), pp. 245-253
---- (1983). *More Work for Mother: The Irony of Household Technology from the Open Hearth to the Microwave*. New York: Basic Books

- Dahl, Robert A. (1990). *After the Revolution: Authority in a Good Society.* Revised Edition. New Haven, CT & London: Yale University Press
- Damas, David, Ed. (1969). *Contributions to Anthropology: Band Societies.* Ottawa, Canada: National Museum of Canada
- De Leon, David (1978). *The American as Anarchist: Reflections on Indigenous Radicalism.* Baltimore, MD & London: The Johns Hopkins University Press
---- (1996). "For Democracy Where We Work: A Rationale for Self-Management." In Ehrlich (1996), pp. 192-210
- Denbow, James R. (1984). "Prehistoric Herders and Foragers of the Kalahari: The Evidence for 1500 Years of Interaction." In Schrire (1984), pp. 175-193
- Denevan, William (1992). "The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492." *Annals of the Association of American Geographers* 82: 369-385
- Dunn, Frederick L. (1968). "Epidemological Factors: Health and Disease in Hunter-Gatherers." In Lee & DeVore (1968a), pp. 221-228
- Eckersley, Robyn (1989). "Divining Evolution: The Ecological Ethics of Murray Bookchin." *Environmental Ethics* 11(2) (Summer): 99-116
- Ehrlich, Howard J., ed. (1996). *Reinventing Anarchy, Again.* Edinburgh, Scotland & San Francisco, CA: AK Press
- Feyerabend, Paul (1975). *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge.* London: NLB & Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press
--- (1987). *Farewell to reason.* London & New York: Verso
- Finley, M.I. (1959). "Was Greek Civilization Based on Slave Labour?" *Historia* 8: 145-164
---- (1985). *Democracy Ancient and Modern.* Second Edition. London: The Hogarth Press
- Flint, R.W., ed. (1972). *Marinetti: Selected Writings.* New York: Farrer, Straus & Giroux
- For Ourselves (1983). *The Right to Be Greedy: Theses on the Practical Necessity of Demanding Everyting.* Port Townsend, WA: Loompanics Unlimited
- Fraser, Ronald (1979). *Blood of Spain: An Oral History of the Spanish Civil War.* New York: Pantheon
- Gilman, Richard (1975). *Decadence.* New York: Farrer, Straus & Giroux
- Goddard College (1995). *1995 Off-Campus Catalog.* Plainfield, VT: Goddard College
---- (1996). *Addendum to Off Campus Catalog.* Plainfield, VT: Goddard College
- Goodman, Paul (1994). *Crazy Hope and Finite Experience: Final Essays of Paul Goodman.* Edited by Taylor Stoehr. San Francisco, CA: Jossey-Bass, Inc.
----, & Percival Goodman (1960). *Communitas: Means of Livelihood and Ways of Life.* Second Edition, Revised. New York: Vintage Books
- Gordon, Robert J. (1984). "The !Kung in the Kalahari Exchange: An

Ethnohistorical Perspective." In Schrire (1984), pp. 195-224
- Gregg, Susan, Ed. (1991). *Between Bands and States*. Carbondale, IL: Southern University of Illinois at Carbondale
- Harris, Marvin, & Eric B. Ross, Ed. (1987). *Foods and Evolution: Toward a Theory of Human Food Habits*. Philadelphia, PA: Temple University Press
- Hart, John M. (1978). *Anarchism and the Mexican Working Class, 1860-1931*. Austin, TX & London: U. of Texas Press
- Hartman, Mary S., & Lois Banner, eds. (1974). *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women*. New York: Harper & Row
- Hastrup, Kirsten, & Peter Hervik, eds. (1994). *Social Experience and Anthropological Knowledge*. New York: Routledge
- Hawkes, Kristen (1987). "How Much Food Do Foragers Need?" In Harris & Ross (1987), pp. 341-355
- Herber, Lewis [Murray Bookchin] (1963). *Our Synthetic Environment*
---- [Murray Bookchin] (1965). *Crisis in Our Cities*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall
- Hughes, H. Stuart (1961). *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought*, 1890-1930. New York: Alfred A. Knopf
- Hunnicutt, Benjamin Kline (1988). *Work Without End: Abandoning Shorter Hours for the Right to Work*. Philadelphia, PA: Temple University Press
- Illich, Ivan (1981). *Shadow Work*. Boston, MA: Marion Boyars
- Institute for Social Ecology (1996). *1996 Catalog*. Plainfield, VT: Institute for Social Ecology
- Jarach, Lawrence (1997). "Manichean Anarchism or Dishonest Anarchism; Judging a Bookchin by His Cover-Ups." *Anarchy: A Journal of Desire Armed* 15(1) (Spring/Summer): 16, 53
- Kelly, Robert C. (1991). "Sedantism Sociopolitical Inequality, and Resource Fluctuations." In Gregg (1991), pp. 135-158
- Knauft, Bruce M. (1987). "Divergence Between Cultural Success and Reproductive Success in Preindustrial Cities." *Cultural Anthropology* 2(1) (Feb.): 94-114
- Konner, Melvin, & Marjorie Shostak (1987). "Timing and Management of Birth Among the !Kung: Biocultural Interaction in Reproductive Adaptation." *Cultural Anthropology* 2(1) (Feb.): 11-28
- Kropotkin, Peter (1947). *Ethics: Origin and Development*. New York: The Dial Press
---- (1990). "Preface" to *How We Shall Bring About the Revolution: Syndicalism and the Cooperative Commonwealth*, by Emile Pataud and Emile Pouget. In Pataud & Pouget (1990), pp. xxxi-xxxvii
---- (1995). *The Conquest of Bread and Other Writings*. Edited by Marshall S.

Shatz. Cambridge: Cambridge University Press
- Kropotkin, Pierre (1890). *The Place of Anarchism in Socialistic Evolution*. London: William Reeves
- Kuhn, Thomas S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Second Edition, Enlarged. Chicago, IL: University of Chicago Press
- Lasswell, Harold (1958). *Politics: Who Gets What, When, How*. With Postscript. New York: Meridian Books
- Lee, Richard Borshay (1968). "What Hunters Do for a Living, or, How to Make Out on Scarce Resources." In Lee & DeVore (1968), pp. 30-48
---- (1969). "!Kung Bushmen Subsistence: An Input-Output Analysis." In Vayda (1969), pp. 47-79
---- (1979). *The !Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge: Cambridge University Press
----, & Irven DeVore, eds. (1968a). *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company
----, & Irven DeVore (1968b). "Preface." in Lee & DeVore (1968a), pp. vii-ix
----, & Irven DeVore (1968c). "Problems in the Study of Hunters and Gatherers." In Lee & DeVore (1968a), pp. 3-12
- Legge, Anthony J., & Peter A. Rowley-Conwy (1987). "Gazelle Killing in Stone Age Syria." *Scientific American* 257(2) (August): 88-95
- Lenin, V.I. (1940). *"Left-Wing" Communism, an Infantile Disorder: A Popular Essay in Marxian Strategy and Tactics*. (Little Lenin Library, Vol. 20.) N.Y.: International Publishers
---- (1950). *Materialism and Empirio-Criticism: Critical Comments on a Reactionary Philosophy*. London: Lawrence and Wishart Ltd.
- Lévi-Strauss, Claude (1962). *The Savage Mind*. Chicago, IL: University of Chicago Press & London: Weidenfeld and Nicholson
- Lowie, Robert H. (1963). *Indians of the Plains*. Garden City, NY: The Natural History Press
- Marx, Karl (1967). *Capital: A Critique of Political Economy*. Edited by Frederick Engels. Vol. III: *The Process of Capitalist Production as a Whole*. New York: International Publishers
- McCusker, John J., & Russell R. Menard (1985). *The Economy of British America, 1607-1789*. Chapel Hill, NC & London: University of North Carolina Press
- Megill, Allan, Ed. (1994). *Rethinking Objectivity*. Durham, NC: University of North Carolina Press
- Michels, Robert (1962). *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. New York: The Free Press
- Monegal, Emir Rodriguez, & Alastair Reid, eds. (1981). *Borges: A Reader*. New

York: E.P. Dutton
- Moore, John (1996). "Commentary on the Anarcho-Futurist Manifesto." *Green Anarchist* 40/41 (Spring): 18-20
- Morgan, Edmund S. (1975). *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*. New York & London: W.W. Norton & Company
- Murdock, George Peter (1968). "The Current Status of the World's Hunting and Gathering Peoples." In Lee & DeVore (1968a), pp. 13-20
- Newcomb, W.W., Jr. (1961). *The Indians of Texas*. Austin, TX: University of Texas Press
- Nietzsche, Friedrich (1994). *On the Genealogy of Morality*. Edited by Keith Ansell-Pearson. Cambridge: Cambridge University Press
- Novatore, Renzo (1989). "Iconoclasts, Forward!" In Black & Parfrey (1989), pp. 92-93
- Novick, Peter (1988). *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press
- Nuquist, Andrew E. (1964). *Town Government in Vermont*. Burlington, VT: University of Vermont Government Research Center
- Orwell, George (1952). *Homage to Catalonia*. New York & London: Harcourt Brace Jovanovich
- Pannekoek, Anton (1948). *Lenin as Philosopher: A Critical Examination of the Philosophical Basis of Leninism*. New York: New Essays
- Parkington, John E. (1984). "Soaqua and Bushmen: Hunters and Robbers." In Schrire (1984), pp. 151-174
- Pataud, Emile, & Emile Pouget (1990). *How We Shall Bring About the Revolution: Syndicalism and the Cooperative Commonwealth*. London & Winchester, MA: Pluto Press
- Peters, Pauline (1990). "The San Historicized." *Science* 248 (May 28): 905-907
- Popper, Karl L. (1962). *The Open Society and Its Enemies*. 2 vols. Fourth Edition, Revised. New York & Evanston, IL: Harper Torchbooks
- Proudhon, P.-J. (1979). *The Principle of Federation*. Edited by Richard Vernon. Toronto, Canada: University of Toronto Press
- Rasmussen, D. Tab, Ed. (1993). *The Origin and Evolution of Humans and Humanness*. Boston, MA & London: Jones and Bartlett Publisher
- Renouf, M.A.P. (1989). *Prehistoric Hunter-Fishers of Varangerfjord, Northeastern Norway: Reconstuction of Settlement and Subsistence during the Younger Stone Age*. Oxford, England. B.A.R.
---- (1991). "Sedentary Hunter-Gatherers: A Case for Northern Coasts." In Gregg (1991), pp. 89-107
- Richards, Vernon (1983). *Lessons of the Spanish Revolution, 1936-1939*. Revised, Enlarged Edition. London: Freedom Press

- Rifkin, Jeremy (1995). *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*. New York: G.P. Putnam's Sons
- Roberts, David D. (1979). *The Syndicalist Tradition and Italian Fascism*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press
- Rocker, Rudolf (1947). *Anarcho-Syndicalism: Theory and Practice*. Indore, India: Modern Publishers
- Ross, Eric B. (1987). "An Overview of Trends in Dietary Variation from Hunter-Gatherer to Modern Capitalist Societies." In Harris & Ross (1987), pp. 7-55
- Ruby, Jay (1996). "Objectivity Revisited." *American Anthropologist* 98(2) (June): 398-400
- Ruhart, Mary (1996). "Keeping Our Freedom in a Unfree World." *Formulations* 3(3) (Spring): 3-4, 13
- Sahlins, Marshall (1972). *Stone Age Economics*. Chicago, IL: Aldine Publishing Company

- Salisbury, Neal (1982). *Manitou and Providence: Indians, Europeans, and the Making of New England, 1500-1643*. New York & Oxford: Oxford University Press
- Scheiber, Harry N., Harold G. Vatter & Harold Underwood Faulkner (1976). *American Economic History*. New York: Harper & Row
- Schor, Juliet (1991). *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*. New York: Basic Books
- Schrire, Carmel, Ed. (1984). *Past and Present in Hunter Gatherer Societies*. Orlando, FL: Academic Press
- Schuster, Eunice Minette (1932). *Native American Anarchism: A Study of Left-Wing American Individualism*. (Smith College Studies in History, Vol. XVII, Nos. 1-4.) Northampton, MA: Smith College Department of History
- Seidman, Michael (1991). *Workers Against Work: Labor in Paris and Barcelona During the Popular Fronts*. Berkeley: University of California Press
- Sender, Ramón J. (1990). *Seven Red Sundays*. Chicago, IL: Ivan R. Dee, Publisher
- Silbener, Edmund (1948). "Proudhon's Judeophobia." *Historica Judaica* 11(1) (April): 61-80
- Sjoberg, Gideon (1960). *The Preindustrial City: Past and Present*. Glencoe, IL: The Free Press
- Smith, Gregory B. (1983). Review of *The Ecology of Freedom*, by Murray Bookchin. *American Political Science Review* 77(1) (March): 540
- Solway, Jacqueline S., & Richard B. Lee (1900). "Foragers, Genuine or Spurious? Situating the Kalahari San in History." *Current Anthropology* 31(2) (April): 109-146
- Stafford, David (1972). "Anarchists in Britain Today." In Apter & Joll (1972), pp. 99-122

- Stirner, Max (1978). "Stirner's Critics." *Philosophical Forum* 8(2-4): 66-80
---- (1995). *The Ego and Its Own*. Edited by David Leopold. Cambridge: Cambridge University Press
- Tanaka, Jiri (1980). *The San Hunter-Gatherers of the Kalahari: A Study in Ecological Anthropology*. Tokyo, Japan: University of Tokyo Press
- Thissen, Siebe (1996). *De Weg naar Croatan*. (De Kunst van het Afhaken.) Rotterdam, Netherlands: Baalprodukties Sittard
- Tocqueville, Alexis de (1969a). *Democracy in America*. Edited by J.P. Mayer. Garden City, New York: Anchor Books
---- (1969b). "Report Given Before the Academy of Moral and Political Sciences on January 15, 1848, on the Subject of M. Cherbuliez' Book Entitled *On Democracy in Switzerland*." In Tocqueville (1969a), pp. 736-749 (Appendix II)
- Tuchman, Barbara (1966). *The Proud Tower*. N.Y. : The Macmillan Company
- Vayda, Andrew P., Ed. (1969). *Environment and Cultural Behavior*. New York: Natural History Press
- Vincent, K. Steven (1984). *Pierre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism*. Oxford: Oxford University Press
- Walter, Nicolas (1972). "Anarchism in Print: Yesterday and Today." In Apter & Joll (1972), pp. 147-168
- Walzer, Michael (1970). *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*. Cambridge: Harvard University Press
- Watson, Richard A. (1995). Review of *Which Way for the Ecology Movement?* by Murray Bookchin. *Environmental Ethics* 14(4) (Winter): 437-439
- Wilmsen, Edwin N. (1989). *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari*. Chicago, IL & London: University of Chicago Press
- Woodburn, J. (1982). "Egalitarian Societies." *Man* 7: 431-451
- Woodcock, George (1962). *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*. New York: Meridian Books
- Yengoyan, Aram A. (1968). "Demographic and Ecological Influences on Aboriginal Australian Marriage Sections." In Lee & DeVore (1968), pp. 185-199
- Zapatistas (1994). *Zapatistas! Documents of the New Mexican Revolution*. Brooklyn, New York: Autonomedia
- Zerzan, John (1987). *Elements of Refusal*. Seattle, WA: Left Bank Books
---- (1994). *Future Primitive and Other Essays*. Brooklyn, NY: Autonomedia & Columbia, MO: Anarchy/C.A.L. Press
---- (1996). Letter to Bob Black, May 20
- Zimmern, Alfred (1931). *The Greek Commonwealth: Politics and Economics in Fifth-Century Athens*. Fifth Edition, Revised. Oxford: at the Clarendon Press
- Zubrow, Ezra B.W., Ed. (1976). *Demographic Anthropology: Quantitative Approaches*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press

Verantwoording

- *De Afschaffing van werk* verscheen oorspronkelijk in *the Abolition of work and other essays* (Loompanics Unlimited, Port Townsend, 1986). Een nederlandse vertaling verscheen eerder in *Voorheen de Paardenkennelbode, Ode. Kroniek van de Onderstroom, Funest, Perspectief. Anarchisties tijdschrift*, en *Buiten de Orde*. Dit essay werd vertaald door Paul Schaaps.

- *Primitieve Overvloed. Een naschrift bij Sahlins is een vertaling van Primitive Affluence. A Postscript uit Friendly Fire*. (Autonomedia, New Autonomedia Series, New York, 1992) Uit het Engels vertaald door Sakhra -l'Assal/Ziedend Zoeltjes Produkties, Amsterdam, 1996. Off-line & Kicking.

- *De Grote Vakantie* werd nog niet eerder gepubliceerd en betreft een boekbespreking van een opnieuw uitgebracht geschrift van William Benbow (oorspronkelijk 1832), *Grand National Holiday and Congress of the Productive Classes* (ingeleid en van commentaar voorzien door S.A. Bushell, Pelagian Press Londen, 1996). Dit essay werd vertaald door Bert Bultje.

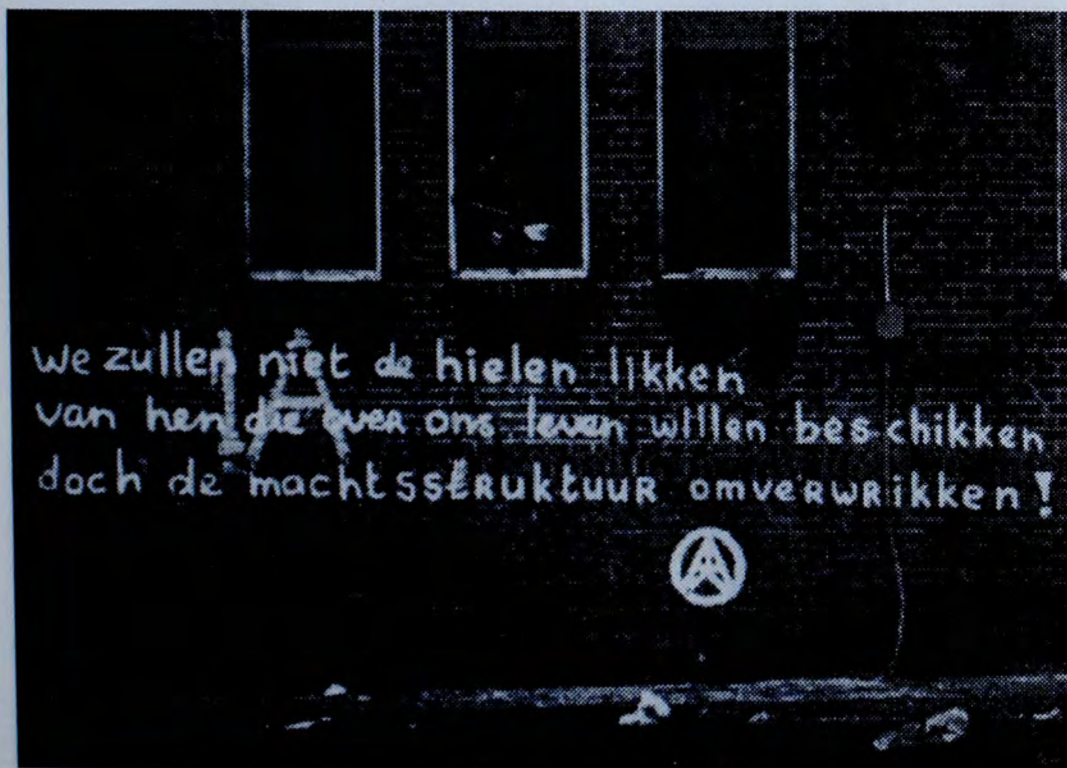
- *Wat mankeert er aan dit beeld?* verscheen eerder met als oorspronkelijke titel 'What's Wrong With This Picture?' in *Exquisite Corpse* #57 (1996) en *Anarchy. A Journal Of Desire Armed* #43 (1997). Het artikel betreft een boekbespreking van Jeremy Rifkin, *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-market Era* (Putnam's Sons New York, 1995). Dit essay werd vertaald door Nigel Harle.

- *Groeten van de werkvloer* is een vertaling van *No future for the workplace* uit *Friendly Fire* (Autonomedia, New Autonomy Series, New York, 1992). Uit het Engels vertaald door Sakhra -l' Assal/Ziekend Zoeltjes Produkties, Amsterdam, 1996. Eerder verschenen in *Perspectief.*

- *Anarchisme & andere belemmeringen voor anarchie* is een vertaling van *Anarchism and other Impediments to Anarchy*, uit *The Abolition of Work and other essays* (Loompanics Unlimited, Port Townsed, 1986). Uit

het Engels vertaald door Sakhra -l'Assal/Ziekend Zoeltjes Produkties, Amsterdam, 1997.

- *Na Links de Anarchie* verscheen in 1997 als *Anarchy After Leftism. A Farewell to the Anarchism That Was* in een nieuwe reeks van de Columbia Alternative Library-Press (Columbia 1997). Dit betreft een polemiek met Murray Bookchin naar aanleiding van diens pamflet *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism? An Unbridgeable Chasm* (AK Press San Francisco-Edinburgh, 1996). CAL-Press wordt geredigeerd door Jason McQuinn, John Zerzan en Paul Z. Simons. POBox 1446, Columbia, MO 65205-1446, USA. Het slothoofdstuk van dit boek verscheen eerder dit jaar in een Nederlandse vertaling in *Ravage*; het eerste hoofdstuk werd eerder gepubliceerd in *Anarchy. A Journal of Desire Armed* #43 (1997). De vertaling van dit boek is van de hand van Sies van Raaij.



Colofon

Uitgave van de reeks *De kunst van het afhaken* wordt mogelijk gemaakt door onder meer Baalprodukties te Sittard en het Wodan Windvaan Fonds te Rotterdam. *De kunst van het afhaken 4* is te koop voor f 20,80 en te bestellen door f 25,00 over te maken op giro 5394767 t.n.v. Baalprodukties Sittard o.v.v. *De kunst van het afhaken 4*.
Een abonnement is ook mogelijk.

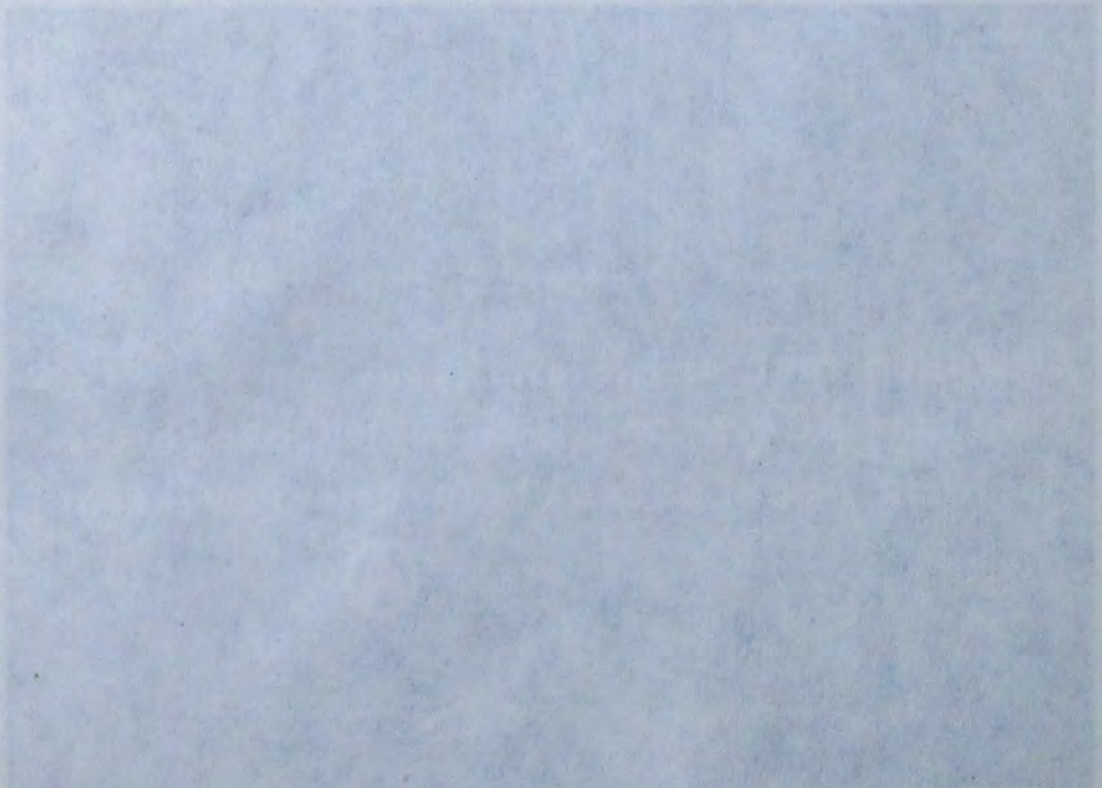
De kunst van het afhaken, 4

Uitgave:	Baalprodukties, Sittard
Druk:	Pasklaar, Sittard
Eindredaktie:	Bert van Wakeren, Freek Kallenberg en Siebe Thissen
Opmaak:	Lylette van Neerbos & Liesbeth van Litsenburg

Korrespondentie

Redaktie De kunst van het afhaken
Postbus 780
6130 AT Sittard
e-mail: ramp@antenna.nl

ISBN: 90-75825-06-4



Bob Black is een Amerikaanse jurist en publicist, essayist en behalve dat is Black tevens anarchist in hart en nieren. Maar hij heeft geen al te hoge dunk van de meeste anarchisten. Hij is dan ook geen voorstander van geïsoleerde, anarchistische subculturen, maar wil aansluiten bij anti-autoritaire opvattingen en handelingen die alle mensen herkennen. Ook wil hij geen nieuwe of opgepoetste ideologie formuleren. Voor ideologieën is bij Black geen plaats. Het anarchisme echter is als filosofie rijk in potentie en kan een inspirerende kritiek bieden op de huidige sociale orde. En juist in deze periode van massale werkloosheid, Melkertbanen, afnemende arbeidsvreugde, opgeschroefd werktempo en natuurvernietiging lijkt het zinvol ons opnieuw te buigen over een fenomeen dat zelden of nooit voorwerp is van kritiek: werk.

"Niemand zou ooit moeten werken. Werknemers van de wereld...ontspan u!"

"Het alternatief voor werk is niet simpelweg ledigheid"

"Net als het slagveld heeft de werkvloer z'n beste tijd gehad"

"Waarom roepen we de Grote Vakantie niet uit en zien wat er vervolgens gebeurd?"

"Ieder feminisme dat zich niet onverbiddelijk tegen werk keert is een gotspe"

"Na links houdt het leven niet op. En na het anarchisme bestaat er nog zoiets als de anarchie. Post-linkse anarchisten gaan allerlei richtingen op. Wie weet vinden er een paar de weg, of liever gezegd de wegen naar een vrije toekomst."



BAALPRODUKTIES SITTARD

